Espacios del Saber

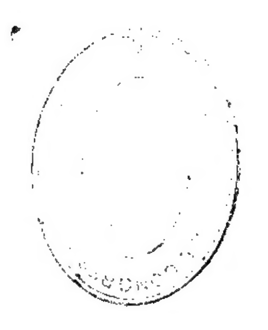
Últimos títulos publicados

55. J. Copjec, *El sexo y la eutanasia de la razón*
56. W. Bongers y T. Olbrich (comps.), *Literatura, cultura, enfermedad*
57. J. Butler, *Vida precaria*
58. O. Mongin, *La condición urbana*
59. M. Carman, *Las trampas de la cultura*
60. E. Morin, *Breve historia de la barbarie en Occidente*
61. E. Giannetti, *¿Vicios privados, beneficios públicos?*
62. T. Todorov, *Introducción a la literatura fantástica*
63. P. Engel y R. Rorty, *¿Para qué sirve la verdad?*
64. D. Scavino, *La filosofía actual*
65. M. Franco y F. Levín (comps.), *Historia reciente*
66. E. Wizisla, *Benjamin y Brecht, historia de una amistad*
67. G. Giorgi y F. Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica*
68. M. Mellino, *La crítica poscolonial*
69. D. R. Dufour, *El arte de reducir cabezas*
70. S. Žižek, *Cómo leer a Lacan*
71. E. Dipaola y N. Yabkowski, *En tu ardor y en tu frío*
72. J. Butler y G. Spivak, *¿Quién le canta al Estado-nación?*
73. G. Vattimo, *Ecce comu*
74. J. Kristeva, *Esa increíble necesidad de creer*
75. M. Jay, *Cantos de experiencia*
76. A. Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*
77. S. Kracauer, *La novela policial*
78. L. Sabsay, *Fronteras sexuales*
79. B. Latour, *Cogitamus: seis cartas sobre las humanidades científicas*
80. B. Stiegler, *La quietud en movimiento*
81. A. Badiou, *Elogio del amor*
82. M. Augé, *La vida en doble*
83. S. Žižek, *El más sublime de los histéricos*
84. T. Eagleton, *Marxismo y crítica literaria*
85. G. C. Spivak, *En otras palabras, en otros mundos*
86. R. Castel, G. Kessler, D. Merklen y N. Murard, *Individuación, precariedad, inseguridad*
87. B. Latour, *Investigación sobre los modos de existencia*
88. J. Kristeva, *El genio femenino 1. Hannah Arendt*
89. J. Kristeva, *El genio femenino 2. Melanie Klein*
90. J. Kristeva, *El genio femenino 3. Colette*
91. M. Duras, *La pasión suspendida*
92. M. Augé, *Los nuevos miedos*
93. B. Preciado, *Testo yonqui*
94. L. Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*

Louis Althusser

Iniciación a la filosofía para los no filósofos

Texto establecido y anotado por G. M. Goshgarian
Prefacio de Guillaume Sibertin-Blanc
Traducción de Alcira Bixio





PAIDÓS
Buenos Aires - Barcelona - México

Título original: *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*
Publicado originalmente en francés por PUF, París

Diseño de cubierta: Gustavo Macri
Traducción: Alcira Bixio

Althusser, Louis
Iniciación a la filosofía para los no filósofos -1ª ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2015.
248 pp.; 23x15 cm.

Traducido por: Alcira Bixio
ISBN 978-950-12-0209-0

1. Filosofía. 2. Política. 3. Historia. I. Bixio, Alcira, trad.
CDD 107

1ª edición, julio de 2015

Editorial Paidós SAICF
Publicado bajo su sello PAIDÓS®
Independencia 1682/1686,
Buenos Aires – Argentina
E-mail: difusion@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina – *Printed in Argentina*

Impreso en Master Graf,
Moreno 4794 - Munro,
Provincia de Buenos Aires,
en junio de 2015.

Tirada: 3.500 ejemplares
ISBN 978-950-12-0209-0



El editor agradece a los señores François Boddaert y Olivier Corpet, al igual que al equipo del Instituto Memorias de la Edición Contemporánea (IMEC), por su contribución a la edición de la presente obra.

G. M. Goshgarian expresa su agradecimiento a Paul Garapon, Christine Gardon, François Matheron, Peter Schöttler, Tzuchien Tho, Fabienne Trévisan, Maria Vlădulescu, Jackie Épain, Sandrine Ferré, Laurie Tuller, al Comité de redacción de la revista de estudios althusserianos Décalages y a todo el equipo del IMEC.

Índice

Prefacio

La *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, cuyo manuscrito establecido gracias al esmerado trabajo de G. M. Goshgarian se presenta aquí al público por primera vez, tiene como una de sus particularidades no menores combinar lo que en muchos aspectos parecerá una síntesis, en la que la unidad de una exposición de conjunto no excluye yuxtaposiciones a veces inesperadas, proposiciones planteadas por Althusser a lo largo de sus desplazamientos sucesivos (desde los cursos sobre la "filosofía espontánea de los científicos"[1] y *Lenin y la filosofía*, dictados en 1967, hasta la "Defensa de Amiens" y la conferencia de Granada de 1976, La transformación de la filosofía) y la resonancia más inmediata con la actualidad de su redacción: la que, en 1977-1978, encuentra su diagnóstico en los textos de la crisis "abierta" del marxismo y que da su orientación, tal vez su móvil latente, y finalmente su razón en la coyuntura a la *Iniciación*. Coyuntura de crisis política y teórica del marxismo que conjuga una crisis del movimiento obrero y de sus organizaciones y el auge de movimientos sociales, minoritarios y de masas que, saliéndose de las formas históricas de la lucha de clase obrera (el partido, el sindicato), cuestionan además la finitud de la teoría marxista. Quien relea las últimas líneas de la intervención de 1978, "El marxismo hoy", encontrará nada menos que el punto de partida de la *Iniciación*:

1. Y muy particularmente el *Quinto Curso*, que permaneció inédito en vida de Althusser, cuya asombrosa fecundidad queda claramente expuesta aquí, así como las "Notas de investigaciones" escritas entre octubre de 1966 y febrero de 1968 (Althusser, 1997b: 267-308; 1997c: 313-356).

Pues los problemas teóricos no se resuelven en la cabeza de los intelectuales (universitarios o políticos, dirigentes o no, "intelectuales" o "manuales" [sic]), que no deciden su surgimiento ni su posición ni su apertura. [...] El marxismo está en vísperas de profundos cambios cuyos primeros signos ya son visibles. La teoría marxista puede y debe tomar hoy a su cargo, y no abandonarlo nunca más, el viejo lema de Marx: "debemos terminar con nuestra conciencia filosófica anterior". Y, primero, con la "conciencia filosófica" de Marx, siempre "anterior". Sabiendo, evidentemente, que esta es una tarea que no corresponde de forma exclusiva a los filósofos, intelectuales y dirigentes, ni siquiera solamente a los partidos. Pues "todo hombre es filósofo" (Gramsci). En última instancia, es asunto de "las masas populares sometidas a la prueba de su combate (Althusser, 1998b: 308-309).

¿Por qué proponer entonces una "iniciación"? Iniciar sería introducir en un nuevo elemento, artes de una vida bienaventurada, secretos de una práctica voluptuosa o misterios de un saber esotérico dispuestos para hacer entrar a los neófitos en el círculo restringido que se reserva a quienes han cumplido su rito de paso. Este libro, que Althusser llamó también –el término es particularmente adecuado– su "manual", parte, por el contrario, de la más esotérica de las comprobaciones: hay una idea dada de la filosofía, lo que parece anular de entrada la empresa, ensalzadora y didáctica, que anuncia su título. Si a pesar de todo, la cuenta no da cero, es porque esa idea misma no es simple; es doble y contradictoria. Tal dualidad no se debe fundamentalmente a su división entre una tendencia materialista y una tendencia idealista, siguiendo la tesis que Althusser no deja de reescribir desde 1968, a partir de las fórmulas originales de Engels y Lenin (*Lenin y la filosofía*, *La filosofía como arma de la revolución*) y a la cual la *Iniciación* da una operatividad máxima. Se debe más profundamente a la división del trabajo manual e intelectual, a la jerarquización a la que adosa modos de pensamiento y de conocimiento, a la especialización de la función intelectual y a su relación bifronte, de pedagogismo y de dominación, con esos hombres de la práctica a quienes se supone instruidos por su saber u obligados a aplicarlo como uno ejecuta órdenes. Al quedar inscrita en esa división, la idea dada de la filosofía adquiere así dos formas: la de una filosofía espontánea de los no filósofos, unificación de una actitud práctica e intelectual ante el mundo en la que se combinan, en modos más o menos contradictorios de actividad pasiva, la aceptación prudente o resignada del mundo como va y la aprehensión racionalista de un mundo que siempre da algún asidero a su transformación; pero también la idea espontánea que los filósofos profesionales mismos se han formado de sus prácticas, extraños personajes que se aplican a la exégesis infinita de textos tratando de encontrarles su Sentido, profesores singulares

cuya especialidad es enseñar esta disciplina de la que se dice, desde su nacimiento, que es "inenseñable". Esas dos filosofías espontáneas o esas dos ideas dadas de la filosofía no tienen el mismo contenido ni la misma historia ni la misma relación con la historia, la de las luchas de clases que atraviesan a ambas y que hacen que ninguna de las dos sea ya *espontánea*. Pero entre ambas ya se ha tendido todo un entramado de relaciones, aunque solo sea porque los no filósofos interiorizan la representación que los filósofos profesionales han creado de su propia actividad. Podemos considerar que la *Iniciación* no tiene en realidad otra tarea más que aflojar esas relaciones y lo hace mediante un *largo rodeo*, siguiendo el gesto elevado por Althusser al rango de gesto filosófico por excelencia del descentramiento, de la demarcación de una distancia tomada, vale decir, de la posición escindente de una *tesis*.[2] En la introducción del manuscrito de 1969-1970, "La reproducción de las relaciones de producción", Althusser le reprochaba a Gramsci, devolviéndole la recriminación que este había dirigido a Bujarin, haber desatendido un aspecto central de la concepción espontánea que los filósofos tienen de su propia actividad y que los no filósofos recobran cuando se los representan como personas que viven en un mundo de abstracciones.[3] Representación contradictoria, nuevamente, pues son esas mismas *abstracciones* las que representan para unos la eminencia de su disciplina fuera del alcance de los *hombres y mujeres corrientes*, y que dan a los otros la oportunidad de pedir un *ajuste de cuentas* burlón a esos animales extraños que viven con la cabeza en las nubes. Una de las originalidades de la *Iniciación* es, por cierto, tomar precisamente como hilo conductor la cuestión de las abstracciones.

El primer efecto que tiene la *Iniciación* es someter el principio dialéctico materialista de "la unidad de la teoría y de la práctica *a la primacía* de la práctica" en una afinidad de partida con Gramsci tanto más notable por cuanto Althusser intentó permanentemente desmarcarse,

2. Tal es el famoso "rodeo por Spinoza" para repensar la relación crítica de Marx con Hegel desde un punto de vista diferente del de la dialéctica idealista (Althusser, 1998c: 181-189).

3. Véase Gramsci (1983, 10mo cuaderno, §12; 11er cuaderno, §13), donde le reprocha a Bujarin que no hubiera comenzado su *Manual popular* de sociología marxista haciendo un examen crítico de la *filosofía de los no filósofos* y de la idea que se hace *espontáneamente* el pueblo de la filosofía. Véase Althusser (1995a). Recordemos que ese manuscrito, a través del cual Althusser prueba largamente su teoría de los "aparatos ideológicos del Estado", retomado sustancialmente en la *Iniciación*, fue presentado por el mismo Althusser como un "largo rodeo" entre la cuestión liminar *¿Qué es la filosofía?* y la cuestión que volvería a examinar en un segundo volumen: *¿Qué es la filosofía marxista leninista?* (o, ¿qué es la "intervención filosófica revolucionaria en la práctica científica y en la práctica de la lucha de clases proletaria"?).

situarse en una polarización exactamente inversa a la de la filosofía de la praxis. Esta última hace de la primacía de la práctica un principio hermenéutico, al aplicarse a retomar hasta en las filosofías más especulativas el elemento *concreto* que conllevan o la *practicidad* que en ellas constituye el *elemento histórico* inmanente, lo cual supone ya cierta práctica de la abstracción como *extracción* de un sentido dado en las cosas como su *núcleo* histórico concreto (su *sentido práctico*), en lo que Althusser siempre verá una variante empirista del idealismo que deja ver el idealismo latente de las filosofías de la *praxis* mismas. A contracorriente, la *Iniciación* pone en práctica la concepción agonista de la filosofía que impone ocupar las posiciones del adversario, de investirlas *preventivamente* para no correr el riesgo de verse pronto ocupado y dividido por ellas. Para poner en escena el conflicto de tendencia del materialismo y el idealismo que divide eternamente el campo filosófico, Althusser no se apoya en el carácter concreto de la práctica, por oposición a las abstracciones de las teorías. Por el contrario, extrae del eslabón fuerte de la tendencia idealista el hilo de Ariadna que habrá de guiar el Gran Rodeo, partiendo de la idea dada de la filosofía, la que permite a los filósofos atribuir un poder exorbitante a las *ideas*, lo cual no puede hacerse sin atribuirse un poder igualmente exorbitante *sobre* las ideas o sin elegir a algunos de sus *portadores* por considerar que mantienen una relación privilegiada con las abstracciones. Pero solo se inicia el recorrido para desplegar la multiplicidad de las *marchas* o de los *modos* de abstracción implicados en la diversidad de las prácticas: prácticas sociales, técnicas, estéticas, prácticas productivas y políticas (siguiendo los dos *modelos* privilegiados hasta entonces por Althusser), pero también, y *ante todo*, las prácticas lingüística y sexual (siguiendo un orden de exposición significativo que se inclina a ver en estas dos, no menos que en las precedentes, el doble paradigma de toda "apropiación de lo concreto" *a través de relaciones abstractas*...). El análisis de esta multiplicidad rige, pues, una pluralización de la unidad de la teoría y la práctica, unidad tan variable como los diferenciales de abstracción que la condicionan cada vez, pero que, al mismo tiempo, impiden hacer de ella una identidad simple (o reflexiva o expresiva o aplicativa). En consecuencia, la cláusula materialista de la primacía de la práctica sobre la teoría deja de funcionar como principio hermenéutico simple: con la forma de exposición aparentemente tipológica adoptada por Althusser, esa misma primacía queda sometida a un *tópico de las prácticas* que hace que aquellas figuras se vuelvan ineluctablemente heterogéneas y que la supremacía misma esté irreductiblemente *sobredeterminada*.

La *Iniciación* se escribe, por ello, con un doble propósito. Erigir semejante tópico de las prácticas en función de los regímenes de abstracción

que ellas suponen, materializan y transforman es apuntar a una determinación diferencial de la práctica filosófica. Equivale, pues, a situarla entre las demás prácticas sin separar la cuestión de la especificidad de las abstracciones que maneja (sus *categorías*), sin el reconocimiento de sus efectos diferenciados en los otros procesos del saber, técnicas científicas, estéticas, analíticas o políticas cuyas abstracciones propias el trabajo filosófico *explota* o transforma. Es volver a postular la *complejidad inmanente* de las abstracciones presente en cada práctica, portadora de más pensamiento del que puede conocerse en un régimen de abstracción único o que se supone teóricamente homogéneo. Las abstracciones de regímenes distintos "se inscriben" en *otras prácticas* diferentes de las que las producen, lo que hace de su inscripción típica el medio que permite explicar la complejidad de procesos sociales de pensamiento y de conocimiento que, al no poder nunca dominar plenamente sus condiciones ni sus efectos, jamás constituyen por sí mismos su propio medio de interioridad. En última instancia, el concepto de abstracción sale de su oposición empirista o positivista a *lo concreto* para significar el exceso del pensamiento sobre toda *instancia teórica*, independientemente de cuáles sean la determinación y la calificación de sus portadores. Para decirlo al revés, la distinción entre *prácticas teóricas* y *prácticas no teóricas* tiende a hacerse una distinción límite, lo cual no significa que desaparezca, sino que continúa siendo irreductiblemente litigiosa, que solo podrá fijarse forzando la manera de decidir la jerarquía de los saberes y la distribución polémica del saber y del no saber.

Pero ese momento, que podríamos llamar "del *antiteoricismo consumado* de Althusser", es también el que acentúa más radicalmente la *determinación política* de la filosofía: la filosofía como continuación de la política por otros medios o como *lucha de clases en la teoría* (al menos *en última instancia*, lo cual también quiere decir que no se *reduce* a tales definiciones como tampoco se *deduce* de ellas). Por lo tanto, es además el momento en que se supone que el *conflicto de tendencias* que divide el campo filosófico hace que los antagonismos de clase se comuniquen con las determinaciones idealistas y materialistas de *la teoría*, de *la práctica* y de las relaciones entre ambas (y, *en última instancia*, con los sentidos antitéticos que adquiere la *primacía* de una u otra). Asimismo, lo que está en juego ya no es discernir la especificidad de las abstracciones filosóficas, sino dar cuenta del manejo idealista de la abstracción, delegando en el campo filosófico la tarea de unificación de una ideología dominante esencial a la dominación de clase. Esto, inevitablemente, plantea a su vez el problema de una *relación materialista con la abstracción* o de la capacidad de la *tendencia materialista* de la filosofía para transformar su práctica a fin de hacer del poder de la abstracción algo que

no sea un poder de sometimiento de las prácticas a las ideas dominantes que *cimentan* un orden establecido de dominación y explotación.

Se ha podido señalar que esta determinación política planteaba el problema de saber cómo, en el momento en que la filosofía parece absolutamente suturada a la política, mantener una *diferencia* entre ellas (Lazarus, 1993: 29-45, 81 y ss.). O, como escribe Althusser en la *Iniciación*, cómo hacer de la filosofía, después de que ha sido "la sirvienta de la teología" y mientras sigue siendo la de la ideología dominante, algo distinto de "la sirvienta de la política", encargada de autorizar la dirección política y su línea con una garantía erudita y hasta de gratificar la ideología proletaria con un suplemento de alma especulativa o con la "coherencia" de una concepción sistemática del mundo. La *Iniciación* sugiere una formulación diferente del problema, en cierto sentido más "abstracta", pero que reconduce más directamente al diagnóstico de la "crisis de apertura del marxismo": cómo inscribir en un mismo dispositivo la filosofía idealista y la filosofía materialista o –si se quiere destacar que nunca se dan en el plano de una oposición simple (pero esto no cambia en nada el problema)– el idealismo y el materialismo como tendencias antagónicas, siempre enmarañadas que, a través de sus combinaciones desiguales, dividen el campo de la "filosofía". Este problema, que acusará cada vez más netamente el desplazamiento del cuestionamiento a *la filosofía marxista* (materialismo dialéctico) hacia el de una *práctica marxista* de la filosofía, tiende a hacer del materialismo poco más que una tendencia que lucha contra otra que formalmente sería homogénea a ella: más precisamente, una *anomia* en el seno de un campo filosófico constitutivamente idealista, orgánicamente ligado a la dominación de clase y estructuralmente ordenado mediante la denegación de las luchas ideológico-políticas que la condicionan y le delegan sus intervenciones.

Nada lo muestra mejor que el desarrollo dado en la *Iniciación* a la escena platónica del *comienzo de la filosofía*, en la que Althusser había proyectado en varias ocasiones desde 1967 (en el quinto *Curso de filosofía para científicos* y las "Notas sobre la filosofía" y en menor medida en *Lenin y la filosofía* y nuevamente en gran medida al comienzo de su *Sobre la reproducción de las relaciones de producción...*) todos los problemas referente a una determinación de la "instancia filosófica", a partir de sus condiciones de aparición, que son sus condiciones de existencia y a la vez las condiciones de sus grandes mutaciones a lo largo de la historia: un anudamiento cada vez singular de un *corte* científico y de una "revolución de las condiciones sociales e ideológicas de la lucha de clases". Tales coyunturas o *conjunciones político-científicas* asignan a la filosofía la tarea contradictoria de registrar una mutación de la racionalidad científica, sin dejar de conjurar o *borrando* al mismo tiempo las conmociones que potencialmente promue-

ve en los lenguajes de la dominación de clase, en otras palabras, la tarea de pensar la transformación irreversible de un espacio teórico-ideológico dentro de una estructura intelectual (de manera paradigmática: una "teoría del conocimiento") que opere su *denegación*. Solamente en esta escena platónica –de la que Althusser sugirió por lo menos una vez cuánto se entrelazaban en ella una observación simplemente empírica de las condiciones de aparición histórica de la filosofía y la escena de una *fantasía* que le presta un relato a un *inconsciente filosófico* sin ninguna historia más que la repetición de esta escena originaria– persiste el problema de saber si esa denegación, a lo que, en un análisis último, se reduce el *idealismo* en filosofía, no es esencial para la instancia filosófica misma y, por lo tanto, constitutiva de su discurso como tal.

En este sentido, esta escena importa tanto por lo que dice como por lo que no puede decir. Y hasta se vuelve tanto más significativa a medida que la intervención *restauradora* del *aggiornamento* filosófico, cuyo prototipo es el platonismo, se confronta con el espacio ideológico-político de la modernidad *burguesa* y moviliza una filosofía menos reactiva que ofensiva, menos *retrasada* en relación con las conmociones de la lucha ideológica que debería paliar, que *adelantada* en una revolución social y política que prepara pasando al servicio de la lucha ideológica de una clase *ascendente*. A lo largo de los capítulos sobre la práctica ideológica, la práctica política y los aparatos ideológicos del Estado –aunque finalmente se le dedica más de la mitad de la *Iniciación*–, el problema que vuelve a plantearse de manera central no es otro que el de la *hegemonía*. Ahora bien, en Althusser la hegemonía tiende a designar, no un modo específico de dominación, sino el modo de dominación *específicamente inventado por la clase burguesa*, del que dan testimonio sus dos singularidades de clase (que son también los dos aspectos de su *universalidad*): haber perfeccionado hasta un punto inigualado su Estado y haber forjado medios inéditos de conseguir la adhesión de las clases dominadas que siempre tuvo necesidad de explotar tanto *política* como económicamente. Pero también entonces la sutura de la filosofía con el campo de las luchas ideológico-políticas se cierra más que nunca, pues su trabajo de totalización en sus categorías propias llega a alinearse estrictamente con el trabajo de unificación ideológica, indispensable para la formación de una ideología dominante tanto objetivamente (unificación dominante de ideologías *locales* y *regionales*) como subjetivamente (unificación de la clase dominante misma *y* hegemonización de sus *valores* y de sus *intereses* para ganar el consentimiento de las clases dominadas.[4] Dos tesis

4. Siguiendo formulaciones aún más cercanas a Gramsci, como se verá, por ejemplo, en el capítulo 16 cuando retoma la dialéctica de *dominación* y *dirección*.

se proyectan al primer plano. Una se remite a las luchas de la clase dominante o ascendente, el elemento ideológico en el que la filosofía, ese *laboratorio teórico* de la hegemonía, opera sus remodelaciones e invenciones categóricas, siempre en función de esas abstracciones especiales que Althusser llama los "inexistentes". No hay ninguna totalización de *lo que existe* en un todo de pensamiento que asigna en derecho a toda cosa "su lugar, su origen, su función y su destino" y que forja así la justificación más abstracta de un orden establecido que absolutiza y crea, a la vez, el medio para que una clase dominante se garantice la ficción de manejar su futuro, sin la intervención de algún inexistente que permita la saturación del todo en el que él está incluido y del que es, al mismo tiempo, excluido (el "Dios de los filósofos", en la ideología religiosa; la "persona humana" o el "sujeto del conocimiento y de la acción", en la ideología jurídico-moral...). El tópico de las prácticas y de sus regímenes de abstracción viene a reforzar aquí la tesis, que había lanzado el manuscrito de 1969 sobre la distinción entre ideologías *primarias* y *secundarias*, de la irreductible multiplicidad de las ideologías o, dicho inversamente, de la extensión de la lucha de clases a todas las prácticas, a través de su sumisión a los *ritos* disciplinarios de los aparatos ideológicos del Estado. Como cada aparato ideológico efectúa ya una unificación de sentido y de reconocimiento de los agentes sometidos a él, la abstracción filosófica interviene operando una sobreunificación de las ideologías mismas (religiosa, científica, jurídica, moral, política...) bajo el predominio de una ideología particular. Pues, si bien la filosofía no tiene quizás un *objeto* ("en el sentido en que la ciencia tiene un objeto"), tiene claramente una *materia*: la ideología regional que las prácticas y las luchas de la clase dominante vuelven determinante, lo cual ilustra el paso –no una sustitución término a término, subraya Althusser, sino una "transferencia de dominación" que inscribe en su seno el trabajo de la ambivalencia y del equívoco– de la larga labor de las categorías filosóficas en la ideología religiosa a la relación constitutiva de la filosofía moderna con la ideología jurídica. Dan testimonio de ello no solamente la categoría de *sujeto* a la que ha convertido en su significante amo y más o menos todos los filosofemas del pensamiento moderno que confieren a su supuesto su extensión sistemática ("el Sujeto, el Objeto, la Libertad, la Voluntad, la(s) Propiedad(es), la Representación, la Persona, la Cosa") (Althusser, 1998c: 171, n. 22), sino además, la concepción misma del sistema pensado según las exigencias de una *constitución*, la representación del *portador* del discurso filosófico dispensador de cuestiones de *iure* y, de rebote, la idea teórica y práctica del *sujeto legislador* (sobre la sistematicidad de las axiomáticas modernas, véase Althusser, 1995a: 84-96; véase también Althusser, 1998: 171-72, n. 22). Finalmente, el efecto de todo esto es

consolidar la vinculación de la filosofía *con el Estado* y sus aparatos ideológicos, por lo tanto con las luchas por la unificación ideológica de la clase ascendente, luchas de las que el Estado es a la vez el lugar, el medio y el efecto. De modo que la unidad de la ideología dominante parece tener que estar necesariamente sujeta a una *doble inscripción*, como la obra de una doble unificación, de y en el Estado, de y en la filosofía, ese redoblamiento empírico trascendental que implica que el Estado se haga *representar* de una u otra manera *en el seno de la filosofía misma*. Y el *sistema* es esencial para la filosofía o para lo que Deleuze llama, en ese mismo momento, su "noología", no solamente como su forma de exposición privilegiada sino como su *forma de existencia*, precisamente en la medida en que "el sistema reproduce en ella la forma del Estado" al tiempo que "representa al Estado" en el proceso social de los saberes.

De ahí que la *Iniciación* no deje de estrechar la dificultad: cuanto más acentúa Althusser la necesaria *asimetría* entre las luchas de las clases dominante y dominada, tanto más tiende la orientación idealista a identificarse con *la Filosofía* como tal, cuya historia y cuyas configuraciones principales sucesivas domina. Pero también la demarcación del materialismo marxista como "posición de clase proletaria en filosofía" tiende a acentuar su singularidad absoluta o a figurar en el *Kampfplatz* filosófico en esta dimensión que yo calificaba antes de anómica. En Althusser, las formulaciones de tal singularidad seguirán siendo múltiples. Él nunca podrá acabar con la formulación racionalista que atribuye a la filosofía marxista ser la única que no niega el campo de las luchas históricas, en las que además toma posición: "una práctica que ha renunciado a la denegación y que, sabiendo lo que hace, *actúa según lo que ella es*" (Althusser, 1998d: 135). Veremos en la *Iniciación* que ese privilegio es tanto más dudoso si se toma en cuenta su correlato –igualmente dudoso– de vincular el idealismo filosófico con una burguesía inexorablemente inconsciente de sus propias luchas, llevada por los mecanismos objetivos del orden existente que, en última instancia, la hacen tanto más capaz de luchar a ciegas... Pero otra formulación, no menos arriesgada aunque diferente, tiende a hacer de la *práctica marxista* de la filosofía una lucha contra determinaciones ideológico-políticas constitutivas de la filosofía como tal, lo que bien corresponde llamar una *práctica contrafilosófica dentro de la filosofía*. Esto, sin duda, es cargar las tintas; también podría considerarse que las tintas se han cargado desde el comienzo, desde *Para leer* El capital, desde que comenzaron a cuestionarse esos gestos tan falsamente evidentes de la práctica intelectual como *leer* (que ha sido muy comentado) y *escribir* (mucho menos comentado).

Aquí se vuelve a poner en juego, una vez más, el problema del *desfase* o el *retraso* de la *ruptura filosófica* supuestamente producida por el

materialismo histórico. Se sabe que su interpretación nunca dejó de concentrar los esfuerzos de Althusser por conferir una significación no escolástica a la distinción tan famosa como polémica entre *ciencia* materialista de la historia de las luchas de clases y *filosofía* marxista, haciendo de ella el índice de una serie de dificultades inherentes a la historia compleja y de la "teoría marxista" (pensando su dualidad ciencia/filosofía a partir del *anacronismo interno* de su interminable *retraso filosófico*) y del movimiento obrero (problematizando sus divisiones de organización e ideológicas a partir de su aplastamiento por parte de la unidad Partido-Estado que autoriza su *línea* del dominio de un Saber absoluto) y de su "fusión histórica" (interrogando sus puntos impensados a partir de su crisis y su *desintricación*, punto nodal del diagnóstico de Althusser en las intervenciones de 1977-1978, en las que parecía que había que reabrir todos los problemas, tanto teóricos como políticos). Más exactamente, en ese punto de la trayectoria del pensamiento althusseriano, el problema es saber qué entender –si se trata realmente de algo más que una simple permutación de palabras–, no ya por esta "nueva filosofía" que ha querido nombrar el materialismo dialéctico, sino por esta "nueva práctica de la filosofía", cuya exigencia significaría todavía el marxismo, como posición de clase proletaria en el *Kampfplatz* filosófico. Con respecto a esto, la *Iniciación* retoma la autocrítica formulada desde 1967-1968, pero además la radicaliza, lo que hace que sus consecuencias sean más paradójicas. Allí Althusser fijaba la interpretación del "silencio filosófico de Marx", que prevalecía implícitamente en *Para leer* El capital, sospechando que había "proyectado en el texto original de *El capital* una filosofía marxista constituida ulteriormente (Engels, Lenin, etcétera, nosotros) simulando creer que ya existía, en estado práctico, en el texto científico de Marx (Althusser, 1997c: 332-333). Pero era ya poner en tela de juicio la idea de que tal filosofía fuera *constituible* y la pretensión misma de forjarla y desplazar así la suposición de que existe una filosofía *en estado práctico* hacia la tesis de una filosofía que solo existe *en su diferencia práctica* y que, por lo tanto, es indisociable de las condiciones heterónomas de su intervención (las exigencias de la lucha en las ideologías teóricas y políticas) y de una coyuntura que también le prescribe su *forma particular* (una forma ideológica presentada como *contrasistema*), vale decir, condiciones, coyuntura y forma de intervención de las que es imposible "extraerla" sin perder precisamente lo que está en juego y sus efectos propios.

En la *Iniciación*, el lector volverá a encontrar ese interés por la forma de existencia de la intervención filosófica manifestado por Althusser desde *Lenin y la filosofía*. Allí notará sobre todo la radicalización de la positividad, paradójica en extremo, conferida a ese modo de presen-

cia indefinidamente litigioso de la filosofía materialista marxista.[5] Digo "litigiosa", ya no tanto en los textos *científicos* de Marx como en dos modalidades distintas: en la obra política de los dirigentes comunistas (que no puede identificarse únicamente con sus *escritos* políticos) y en el estado *marginal* de escritos explícitamente filosóficos, pero cuya *rareza* misma y cuya forma fragmentaria (empezando, por supuesto, por la de las *Tesis sobre Feuerbach*) adquieren desde entonces el sentido de un *rechazo* activo. La ausencia de sistema no refleja ya un *retraso* ni una laguna *sintomática* que deja huella de una filosofía marxista latente que aún podría hacerse explícita en una forma de posición propia, lo cual equivaldría a conferirle una autonomía ficticia que alimentaría la fantasía idealista de un dominio absoluto sobre lo real. Por más que el *materialismo dialéctico y el materialismo histórico* de Stalin figuren aquí como una *excepción aberrante*, el mismo Althusser sugiere que no hace sino llevar al extremo la pretensión ya presente en Engels de circunscribir un conocimiento de las *leyes de la dialéctica* y de las *leyes del materialismo* sobre cuya deconstrucción terminará precisamente la *Iniciación*. El rechazo del sistema forma ahora el reverso estricto de ese carácter *tético*, divisor, por lo tanto antitético de la intervención filosófica, afirmado con fuerza por Althusser desde 1967-1968, pero que desde entonces condensa todos los antagonismos: contra el Estado, contra la hegemonización ideológica, contra la filosofía misma y, en un último análisis, quizá, contra la ideología sin embargo necesaria para la organización misma en su materialidad política de *aparato*.[6]

En un sentido, está claro que esta oposición tesis/sistema no podía traducir sino una huida hacia delante, hacia "el futuro de esta nueva práctica de la filosofía" diferida sin cesar por su propio anuncio. Salvo que se sostenga que el problema planteado por el sistema como forma de existencia de la filosofía, a la vez, *filosóficamente necesaria* y *políticamente sobredeterminada*, se correlaciona con un problema interno de la lucha ideológica de clases. ¿Cómo unificar una ideología de dominados y por lo tanto obrar a favor de su hegemonización situándose en el horizonte

5. Véase "La transformación del marxismo", en la conferencia de Granada de 1976.

6. "Toda organización de lucha secreta una ideología específica destinada a defender y asegurar su unidad propia para su lucha y en su lucha. [...] Para que el partido se unificara en su práctica de organización, seguro de su causa y de su futuro en un período dramático, le hacía falta nada menos que la garantía proclamada de la Verdad de su ideología y de la unidad sin fisuras de su teoría y de su práctica. [...] Hasta el punto de ya no percibir que esta función desconocida de la ideología podía terminar por reproducir en el partido mismo, en la diferencia entre sus dirigentes y sus militantes, la misma estructura del Estado burgués y que es la separación entre los 'gobernantes y los gobernados'" (Althusser, 1998b: 306). Véase también Althusser (1995a: 263-264).

contradictorio de una *ideología dominante de los dominados*, sin renovar en esta una ideología de dominación o, siguiendo la expresión chocante que condensa la torsión interna que se da en la fórmula comunista de la emancipación a través de la dictadura del proletariado, "sin encerrar una clase dominante en las formas de su poder de clase"? (véase más adelante el cap. 19). *Al contrario*, evocando al pasar la *guerrilla filosófica* de Nietzsche o de Kierkegaard e interpretándola en virtud de una posición de fuerza demasiado desfavorable para sostener una "guerra frontal generalizada" contra su adversario filosófico-ideológico-estatal, la *Iniciación* significa sobre todo la ambivalencia de ese antisistematismo para el marxismo mismo. Solo adquiere sentido en una unidad de los contrarios o como contratendencia, acoplada contradictoriamente a la lucha hegemónica de las clases dominadas para conquistar su propia unidad, dando al mismo tiempo una "forma ideológica de masas" a su pensamiento y, en consecuencia, a la tarea siempre necesaria pero "que debe retomarse sin cesar para *ajustar* mejor la filosofía a su rol unificador, sin dejar de cuidarse constantemente de las trampas de la ideología y de la filosofía burguesas", siendo la primera de sus trampas ese mismo rol unificador... (véase más adelante el cap. 21).

¿Qué podemos deducir de esta contradicción si no la urgencia de relanzar la cuestión de las condiciones que podrían hacerla prácticamente activa? Antes de dejar el lugar al *Gran Rodeo* del texto althusseriano y dejar que sus lectores hagan por sí mismos el trayecto de esta iniciación a una práctica en la filosofía que aún no existe –en todo caso, cuyas realizaciones no han fijado ningún modelo, a fortiori porque los textos de la tradición filosófica no le prescriben ningún método– y que, por lo tanto, corresponde efectuar a cada uno desde la posición que adopte en las luchas de su tiempo, habría que volver una vez más al diagnóstico de la crisis del marxismo, contemporáneo de la *Iniciación*. O sea, en ese momento en que, mientras Althusser reelabora la formulación que le había inspirado su análisis de la revolución cultural china diez años antes, "la instancia filosófica" parece cada vez menos ocupable, no solamente por los teóricos del movimiento obrero, sino además por sus dirigentes políticos, a semejanza de aquellos, Marx o Lenin, Gramsci o Mao, a quienes había terminado por hacer –como otras tantas actualizaciones de una determinación, de punta a rabo política, de la intervención filosófica– sus verdaderos *portadores*. Pero quizás, aquí habría que retornar al mismo tiempo a una última dificultad que le impone a la *Iniciación* su propio hilo conductor: ¿puede existir una modalidad de abstracción específica de esta nueva práctica de la filosofía? ¿No está condenada a luchar, también aquí, únicamente en el terreno de su adversario idealista, y por ende, ateniéndose a sus categorías totalizantes

y complementando sus totalidades con *inexistentes*? Indiscutiblemente. Aunque sujeta a revisión, sin embargo, la que se verá esbozada de tanto en tanto mediante anotaciones discontinuas, será una práctica de lo existente muy diferente pero que finalmente rige la forma misma del *rodeo*. Habría lugar para declinar mediante sus apariciones heterogéneas la atención reiterada a las *nadas* (en los márgenes de las totalidades idealistas), a los *desechos* (en contrapunto de los rechazos y las negativas ejercidas por el idealismo), a los *silencios* (en las fallas de la pretensión idealista de retener para sí toda la Verdad y de ocupar el lugar de su discurso infinito parlante "para todo el mundo y en el lugar de todo el mundo")... En la "Defensa de Amiens", desmarcando de la *totalidad* hegeliana el *todo* marxiano, no solamente por las diferencias reales o las desigualdades irreductibles que lo estructuran, sino además por esta consecuencia: que *todo* no puede "entrar en ese todo" ("no está dicho [...] que todo sea infraestructura o superestructura"), Althusser hacía al pasar esta observación de que en los márgenes de *El capital*, "la teoría marxista de las sociedades y de la historia implica toda una teoría de sus gastos adicionales y de sus desperdicios", así como del proceso de producción caen ciertos *restos* que no consiguen inscribirse en la forma valor ni en los códigos del valor de uso (Althusser, 1998e: 214). Pero en buena parte de la *Iniciación* se deja oír esta preocupación que Althusser sitúa en el corazón mismo de su retrato del filósofo materialista, por lo que "no sirve para nada" y, más allá de la crítica spinozista del finalismo, por experiencias que no conllevan ninguna *utilidad*, acontecimientos que ningún *sentido* salva, sufrimientos que nada repara, angustias que renacen sin cesar, pérdidas irreversibles o *fracasos inapelables* (véase más adelante el cap. 2). ¿Figura invertida del manejo idealista de *complemento* de esos inexistentes a los cuales la filosofía presta consistencia imaginaria, lo que le permite saturar el todo que pretende pensar y conocer? Ni siquiera el idealismo mismo, insiste allí Althusser, puede dar una "existencia filosófica" a esas abstracciones especiales sin rechazar por otra parte algún elemento que resta o que excede, tratado a su vez como inexistente, pero esta vez reprimiéndolo, o negándolo o *forcluyéndolo*.[7] La historia misma de la filosofía está jalonada de una "prodigiosa *cantidad de filósofos dejados de lado* [...] como otros tantos desechos teóricos" (véase más adelante el cap. 16), pero también de lo que fue reprimido de

7. Es decir, las dos facetas del tratamiento idealista de la tendencia materialista misma: su represión neurótica (que de pronto expone el idealismo al retorno de lo reprimido) o su forclusión psicótica (según la interpretación paranoica, tomando en sentido literal la palabra de Aristógenes, de una destrucción orquestada de los escritos de Demóstenes, de conformidad con el deseo secreto del propio Platón...).

su conflicto mismo de tendencias, que coloca la *Iniciación* bajo el horizonte no de una *historia filosófica de la filosofía*, que solo puede ser su historia dominante, sino de una historia subalterna, de una *historia menor de la filosofía* (y remite, en Francia, a los trabajos de Foucault y Rancière).

No parece casual que en el momento en que Althusser convoca a examinar el marxismo como *teoría acabada*, que es también el momento en que junto con otros finalmente toma nota de los movimientos de lucha "por fuera de los partidos y hasta del movimiento obrero" y el momento en que la tarea de "externalizar" el partido en relación con su propio funcionamiento como aparato ideológico del Estado se hiperboliza en la consigna de una lucha de clases *fuera del Estado*, invoque los derechos de

> [Una] historia de todo lo que la filosofía idealista dominante (y hasta la filosofía dominada, materialista, con demasiada frecuencia restringida por la presión de la otra a pensar únicamente en sus cuestiones) ha *descuidado, rechazado, censurado, abandonado* como desechos de la existencia y de la historia [no solamente] el *trabajo*, sus condiciones, la explotación, el esclavo, el siervo, el proletario, los niños y las mujeres en el infierno de la fábrica, los tugurios, la enfermedad, la usura [sino también,] ante todo, *el cuerpo* y su deseo que le viene del sexo, esa parte sospechada del hombre y de la mujer que vigilaron y vigilan aún innumerables autoridades; sobre todo *la mujer*, esa vieja propiedad del hombre, y *el niño*, encasillado desde la infancia por todo un sistema de control; ante todo, *la locura*, condenada a la prisión "humanitaria" de los institutos psiquiátricos; ante todo, *las prisiones* que acorralan la ley y el Derecho, y todos los desterrados, todos los condenados y todos los torturados; ante todo, *los bárbaros* para los griegos y los metecos o "extranjeros" o *indígenas* para nosotros... (véase más adelante "El Gran Rodeo").

Althusser no pone en tela de juicio que el conocimiento de las doctrinas filosóficas conserve aquí toda su importancia, solo que, apostando como ya lo había hecho en 1968 por el *autodidactismo del Otro*, el de Lenin evocando a Marx y Engels evocando al obrero Deitzgen, no pretende dar con ello una lección. "Iniciar" significa también "comenzar" o "recomenzar", retomando la iniciativa, por lo menos –el lector oirá con frecuencia la inquietud– "si todavía estamos a tiempo". "Ahora más que nunca", escribía Althusser más o menos en la misma época, "las masas están en movimiento. Hay que ponerse a *escucharlas* para comprenderlo":

> No se trata tampoco de "alargar" la política existente, sino de saber estar atento a –"a la escucha de"– la política allí donde nace y se hace. Actualmente se perfila una tendencia importante a hacer salir la política de su sitial jurídico burgués. Se está poniendo a dura prueba la vieja distinción partido/

> sindicato; por fuera de los partidos y hasta del movimiento obrero nacen iniciativas políticas totalmente imprevistas (ecología, lucha de las mujeres, de los jóvenes, etcétera) y esto ocurre ciertamente en una gran confusión, pero que puede ser fecunda (Althusser, 1998a: 289 y 308).

Además, la iniciativa de esta transformación de la práctica filosófica o de la reinvención de una posición marxista en la filosofía continúa estando enteramente bajo la lección exotérica de la lucha de las clases dominadas. De ahí la resonancia entre los dos retratos del filósofo materialista que el lector descubrirá en el comienzo y en el final de la *Iniciación* (pero también en un capítulo central, con el del analista, "agente silencioso de un proceso sin sujeto" que vuelve a cuestionar de la manera más radical todo "sujeto supuesto saber"). A su término: el filósofo militante, "un hombre que se debate en la teoría", pero que no puede aprender a hacerlo de otro modo que no sea mediante la lucha en las demás prácticas, comenzando por las prácticas de la lucha ideológica y política de clases. En la apertura: esos pensadores que "saben que solo pueden llegar a ser filósofos de a poco, modestamente, y que su filosofía les llegará *desde fuera*: entonces, se callan y escuchan".

Guillaume Sibertin-Blanc

Nota de edición

"Como sabes... mi ambición es escribir manuales", escribe Althusser en una carta a Franca Madonia del 28 de febrero de 1966. Tarda en realizar esa ambición. De los dos "manuales" que no consigue terminar en los sesenta, solo vieron la luz dos delgados fragmentos: un extracto de la introducción de un largo manuscrito sobre "La unión de la teoría y la práctica", aparecido en abril de 1966 con el título "Materialismo histórico y materialismo dialéctico" en los *Cuadernos marxista-leninistas*, y una "definición provisoria de la filosofía", de nueve páginas, convertida en el primer capítulo de "La reproducción de las relaciones de producción", el manuscrito de donde Althusser extrajo, en 1970, su célebre artículo sobre las ideologías y los aparatos ideológicos del Estado.

Ese primer capítulo de *Sur la reproduction* (Sobre la reproducción) tendría su continuación en un segundo tomo que, después del "largo rodeo" del tomo I, iba a desarrollar, según la "Advertencia al lector", "una definición científica de la filosofía". Ahora bien, el primer tomo de *Sur la reproduction* solo apareció completo cinco años después de la muerte del autor. En cuanto al segundo, nunca fue escrito. Sin embargo, a mediados de la década de 1970, Althusser *re*escribió, de alguna manera, ese manual de filosofía inexistente: primero, en 1976, como un manuscrito de 140 páginas que no fue editado, luego, uno o dos años más tarde, como el texto que publicamos aquí con el título que le dio su autor: *Iniciación a la filosofía para los no filósofos.*

Althusser termina la redacción del manuscrito de 1976 –que primero se titulaba *Introducción a la filosofía* y luego, como un eco de la "Defensa de Amiens" de 1975, *Être marxiste en philosophie* (*Ser marxista en filosofía*)– poco antes del 8 de agosto, fecha en que envía una fotocopia a Pierre Macherey. Temeroso, como lo indica la carta dirigida a

Macherey que acompaña el manuscrito, de que ese texto fuera demasiado exigente para el lector no especializado al que estaba destinado, Althusser decide retomarlo en 1977 o 1978. En realidad, ese "manual", nuevo refrito, reescrito de punta a punta y reelaborado y retocado varias veces, tiene al fin de cuentas poco en común con su predecesor. La versión dactilografiada que Althusser somete a la opinión de su amiga Sandra Salomon tiene 154 páginas e incluye un poco más de la mitad de la "Nota sobre los aparatos ideológicos del Estado" en un estado previo al manuscrito que Althusser terminó de retocar a comienzos de febrero de 1977 (como lo testimonia su correspondencia con Peter Schöttler, quien hace publicar una traducción al alemán de la "Nota" a fines de 1977). A ese texto ya bien avanzado, Althusser agrega, sobre todo, una veintena de páginas sobre la práctica de la producción en sus relaciones con la *poiesis* y la *praxis* aristotélicas. Conservado en el Instituto Memorias de la Edición Contemporánea (IMEC), ese original mecanografiado de alrededor de 175 páginas (*Manuscrito a máquina II*) está cubierto de varios centenares de correcciones y de agregados manuscritos sin fechas ciertas. Althusser redacta además una nueva versión del comienzo de su texto (todo lo que precede al capítulo 6 sobre "El mito del estado de naturaleza"), de modo tal que la quincena de páginas de introducción del *Manuscrito a máquina II* termina reemplazada por las 74 páginas dactilografiadas de un original físicamente muy diferente del resto (*Manuscrito a máquina I*, también conservado en el IMEC) a los cuales se agregan ciertos elementos tomados del *Manuscrito a máquina II*. Ese *Manuscrito a máquina I* tiene a su vez más de doscientas correcciones y agregados a mano.

Una página de instrucciones que Althusser redactó para ser entregada a un dactilógrafo indica que quería hacer mecanografiar nuevamente los dos *Manuscritos*. Sin duda tenía idea de aportar otras modificaciones, aunque solo fuera para eliminar algunas repeticiones debidas al reajuste del comienzo de su texto. Pero esos archivos no parecen contener un estado del texto posterior al representado por el conjunto de los dos Manuscritos a máquina corregidos a mano que aquí publicamos tal cual, después de haber corregido los descuidos de pluma y los errores y omisiones de puntuación.

Quienes estén familiarizados con la obra althusseriana comprobarán que el "manual" de 1978, además de iniciar al lector "no filósofo" en la filosofía, lo inicia asimismo en la filosofía de su autor y, más particularmente, en la que Althusser elabora a partir del giro "antiteoricista" de 1966-1967. Así, en la *Iniciación a la filosofía*, se hallan resumidos y hasta apenas anunciados elementos de muchos textos que fueron objeto de una publicación póstuma (o permanecieron inéditos; es el caso de dos

de ellos): particularmente, además de "La reproducción de las relaciones de producción" y la "Nota sobre los aparatos ideológicos del Estado", el "Quinto curso de filosofía para científicos" (1967), el curso "Sobre Feuerbach" (1967), el fragmentario "Libro sobre el imperialismo" (1973), "La transformación de la filosofía" (conferencia de Granada de 1976), *Las vacas negras* (1976), *Marx dentro de sus límites* (1977-1978) y el manuscrito de 1982 parcialmente publicado en 1994 con el título "La corriente subterránea del materialismo del encuentro".

No sabemos por qué Althusser renunció a publicar *Iniciación a la filosofía* a pesar de que, como lo atestigua el texto presentado aquí al público por primera vez, lo tenía prácticamente terminado.

G. M. Goshgarian

1. ¿Qué dicen los "no filósofos"?[1]

Este librito está dirigido a todos los lectores que se consideran, con o sin razón, "no filósofos" y que, sin embargo, quieren hacerse una idea de la filosofía.

¿Qué dicen los no filósofos?

El obrero, el campesino, el empleado: "Nosotros nos sabemos nada de filosofía. Eso no es para nosotros, es para los intelectuales especializados. Es demasiado difícil. Y nadie nos habló nunca de eso: dejamos el colegio antes de estudiarla".

El cuadro, el funcionario, el médico, etcétera: "Sí, nosotros tuvimos nuestras clases de filosofía. Pero era un tema demasiado abstracto. El profesor conocía su materia, pero era oscuro. No hemos retenido nada. Y, además, ¿para qué puede servir la filosofía?".

Otro: "¿Perdón? La filosofía me ha interesado mucho. Debo decir que teníamos un profesor apasionante. Con él, se aprendía filosofía. Pero después, tuve que ganarme el pan. Y, ¿qué quieres? El día tiene solo 24 horas: perdí contacto. Es una pena".

Y si uno les pregunta a todos: "Pero, entonces, ya que ninguno de ustedes se considera filósofo, ¿quiénes son las personas que, en su opinión, merecen el título de filósofos?". Todos responderán al unísono: "*¡Los profesores de filosofía!*".

Lo cual es verdad: aparte de las personas que, por razones personales, es decir, porque les da placer o porque les parece útil, continúan leyendo autores filosóficos, "filosofando", los únicos que

1. Los dos capítulos siguientes son muy semejantes al primer capítulo de un texto que Althusser redactó en 1969, que nunca se publicó mientras estuvo vivo: "La reproducción de las relaciones de producción" (Althusser, 2011).

merecen el nombre de filósofos son, evidentemente, los profesores de filosofía.

Ese *hecho* plantea naturalmente una primera pregunta o, mejor dicho, dos.

1. En efecto, ¿es verdaderamente casual que la *filosofía* esté vinculada hasta ese punto con su *enseñanza* y con quienes la enseñan? Habrá que creer que no, pues ese matrimonio entre la filosofía y la enseñanza no se remonta a nuestras clases de filosofía, no es un fenómeno reciente: desde los orígenes de la filosofía, Platón enseñaba filosofía, Aristóteles enseñaba filosofía... Y ese matrimonio filosofía enseñanza no es efecto del azar, expresa una necesidad oculta. Y nosotros vamos a tratar de descubrirla.
2. Vayamos más lejos. Como, *aparentemente*, la filosofía no sirve para gran cosa en la vida práctica, como no produce ni conocimientos ni aplicaciones, uno bien puede preguntarse: pero ¿para qué sirve la filosofía? Y hasta podríamos hacernos esta extraña pregunta: por casualidad, ¿la filosofía *serviría solamente para su propia enseñanza* y nada más? Y si sirve solamente para su propia enseñanza, ¿qué puede significar esto? Trataremos de responder también a esta difícil pregunta.

Ya habrá visto el lector cómo pasan las cosas en filosofía. Basta reflexionar *sobre el menor de sus aspectos* (en este caso, el hecho de que los filósofos son casi todos profesores de filosofía), para que surjan, sin darnos tiempo ni de respirar, preguntas inesperadas y sorprendentes. Y estas preguntas son de tal condición que nos vemos obligados a planteárnoslas, pero sin tener los medios para responderlas: para responderlas, tenemos que hacer *un rodeo muy largo*. Y ese rodeo no es otra cosa que la filosofía misma. Por lo tanto, pido paciencia al lector. La paciencia es una *virtud* filosófica. Sin esa paciencia, no es posible *hacerse una idea* de la filosofía.

Para avanzar, echemos una ojeada discreta a esas personas: los profesores de filosofía. Tienen marido o esposa, como usted y como yo, e hijos, si han querido tenerlos. Comen y duermen, sufren y mueren, de la manera más común del mundo. Pueden ser amantes de la música y el deporte y hacer o no política. Pues bien, nada de eso los hace filósofos.

Lo que los hace filósofos es que viven en un mundo aparte, en un *mundo cerrado*, constituido por las grandes obras de la historia de la filosofía. Ese mundo, aparentemente, no tiene un afuera. Ellos viven con Platón, con Descartes, con Kant, con Hegel, con Husserl, con Heidegger, etcétera. Y, ¿qué hacen? Hablo de los mejores, por supuesto.

Leen y releen las obras de los grandes autores y las releen indefinidamente, comparándolas entre sí, distinguiéndolas entre sí de un extremo a otro de la historia para comprenderlas mejor. ¡No deja de ser asombrosa esa *relectura perpetua*! Nunca un profesor de matemáticas ni de física, por ejemplo, releerá perpetuamente un Tratado de Matemática o uno de Física, jamás los *rumian* del mismo modo. Dan los conocimientos, los explican o los demuestran y punto. Es todo, *no se vuelve sobre el asunto*. En cambio, la práctica misma de la filosofía es justamente volver interminablemente a los textos. El filósofo lo sabe bien y, además, ¡explica por qué! Es que una obra filosófica no entrega todo su sentido, su mensaje, en una sola lectura; está sobrecargada de sentidos, es por naturaleza inagotable y, como materia infinita, siempre tiene algo nuevo que decirle a quien sepa *interpretarla*. La práctica de la filosofía no es simple lectura, ni siquiera demostración. Es *interpretación, interrogación, meditación*: quiere hacerles decir a las grandes obras lo que estas *quieren decir* o *pueden querer decir*, en la Verdad insondable que contienen o, más precisamente, que indican, silenciosamente, *llamando la atención* hacia ella.

Consecuencia: ese mundo sin afuera es un *mundo sin historia*. Constituido por el conjunto de las grandes obras consagradas por la historia, no tiene, sin embargo, historia. A las pruebas me remito: el filósofo, para interpretar un pasaje de Kant, invocará tanto a Platón como Husserl, como si no hubieran pasado veintitrés siglos entre los dos primeros y un siglo y medio entre el primero y el último, como si poco importaran el antes y el después. Para el filósofo, todas las filosofías son, por así decirlo, *contemporáneas*. No se responden unas a otras en eco porque, en el fondo, siempre responden a las mismas preguntas que constituyen la filosofía. De ahí la célebre tesis: "la filosofía es eterna". Como podemos ver, para que la relectura perpetua y el trabajo de mediación ininterrumpida sean posibles, hace falta que la filosofía sea a la vez infinita (lo que *dice* es inagotable) y eterna (toda la filosofía está contenida en germen en cada filosofía).

Tal es la base de la práctica de los filósofos, quiero decir de los profesores de filosofía. En estas condiciones, si uno les dice que ellos *enseñan* filosofía, ¡cuidado! Pues es más que evidente que ellos no enseñan como los demás profesores, que aportan a sus alumnos conocimientos que deben aprender, es decir, resultados científicos (provisionalmente) *definitivos*. Para el profesor de filosofía, que ha comprendido bien a Platón (*Carta VII*, 341c-d) y a Kant, *la filosofía no se enseña*.[2] Pero entonces, ¿qué hace el profesor de filosofía? Enseña a sus alumnos *a filosofar*, interpre-

2. "No se puede enseñar ni aprender ninguna filosofía; solo se puede enseñar y aprender a filosofar" (Kant, 1980a: 1388).

tando ante ellos los grandes textos o los grandes autores de la filosofía, ayudándoles, por ejemplo, a filosofar a su vez, en suma, inspirándoles el *deseo de filosofar* (la palabra griega *philo-sophia* podría traducirse más o menos así). Y si se siente lo suficientemente potente, el profesor puede subir un grado más y pasar a la *meditación personal*, vale decir, al esbozo de una filosofía original. Prueba viviente de que la filosofía, ¿produce qué? Produce filosofía y ninguna otra cosa, y prueba, además, de que todo esto pasa en un mundo cerrado. No es de ninguna manera sorprendente que ese mundo de filósofos sea cerrado: como ellos no hacen nada para salir de él y como, por el contrario, penetran cada vez más en la *interioridad* de las obras, van cavando un gran espacio entre su mundo y el mundo de los hombres, quienes los observan desde lejos como a animales extraños...

Aceptemos que sea así, pero el lector dirá que lo que acabamos de describir es una situación límite, una tendencia extremada que, por cierto, existe, pero también es cierto que no siempre las cosas son así. Efectivamente, el lector tiene razón: lo que acabamos de describir es, en una forma relativamente pura, *la tendencia idealista, la práctica idealista* de la filosofía.

Pero se puede filosofar de una manera muy distinta. La prueba está en que históricamente, algunos filósofos, digamos, los *materialistas*, han filosofado de un modo totalmente diferente y en que los profesores de filosofía también tratan de seguir su ejemplo. Ya no quieren ser parte de un mundo aparte ni de un mundo cerrado en su *interioridad*. Salen de él para habitar el mundo *exterior*: quieren que entre el mundo de la filosofía (que existe) y el mundo real, se establezcan intercambios fecundos. Y para ellos esta es, en principio, la función misma de la filosofía: mientras los idealistas consideran que la filosofía es ante todo *teórica*, los materialistas estiman que la filosofía es ante todo *práctica*, que proviene del mundo real y produce, sin saberlo, efectos concretos en el mundo real.

Obsérvese que, a pesar de su oposición innata a los idealistas, los filósofos materialistas pueden estar, digamos, *de acuerdo* con sus adversarios en varios puntos. Por ejemplo, en la tesis: "*la filosofía no se enseña*". Pero no le dan el mismo sentido. La tradición idealista defiende esta tesis elevando la filosofía por encima de los conocimientos e invocando a cada individuo a despertar *dentro de sí mismo* la inspiración filosófica. La tradición materialista no eleva la filosofía por encima de los conocimientos; llama al ser humano a buscar *fuera* de sí mismo, en las prácticas, los conocimientos y las luchas sociales –pero sin desestimar las obras filosóficas– lo que le enseñe a filosofar. Es un matiz, pero tiene grandes consecuencias.

Tomemos otros ejemplos que el idealismo tiene en la más alta estima: el carácter inagotable de las obras filosóficas que distingue evidentemente a la filosofía de las ciencias. El materialismo está *de acuerdo* en reconocer *ese hecho* de que una obra filosófica no puede reducirse a su letra inmediata, digamos a su superficie, pues está *sobrecargada de sentido*. El materialismo va aún más lejos: reconoce, al igual que el idealismo, que esta sobrecarga de sentido ¡es propia de la *naturaleza* de la filosofía! Pero como la idea que tiene el materialista de la filosofía es muy distinta de la de los idealistas, para él esa *sobrecarga de sentido* de la obra filosófica no expresa el carácter *infinito* de la interpretación, sino la extremada *complejidad* de la función filosófica. En su perspectiva, si una obra filosófica está sobrecargada de sentido, es porque, para existir como filosofía, debe unificar una gran cantidad de significaciones. Es un matiz, pero que tiene grandes consecuencias.

Tomemos finalmente un último ejemplo: la famosa tesis idealista de que todas las filosofías son *como contemporáneas*, de que la filosofía es *eterna* o de que la filosofía no tiene historia. Por paradójico que sea, el materialismo puede dar, con ciertas reservas, su *acuerdo*. Con ciertas reservas, pues piensa que en la filosofía se produce *historia*, ocurren acontecimientos, se dan conflictos y revoluciones reales que modifican el *paisaje* de la filosofía. Pero, excepto por estas reservas, el materialismo dice a su manera que "*la filosofía no tiene historia*", en la medida en que la historia de la filosofía es *la repetición de un mismo conflicto fundamental*, el que opone la tendencia materialista a la tendencia idealista en cada filosofía. Es un matiz, pero que tiene grandes consecuencias.

De estos ejemplos rápidos retendremos la noción de que, si bien la filosofía es *una*, existen, en última instancia, *dos* maneras opuestas de filosofar, *dos prácticas contradictorias de la filosofía*: la práctica *idealista* y la práctica *materialista* de la filosofía. Pero retendremos además la idea de que, paradójicamente, las posiciones idealistas *se apoyan* en las posiciones materialistas y viceversa. ¿Cómo puede la filosofía ser una y estar librada a dos tendencias contradictorias, la tendencia idealista y la tendencia materialista? ¿Cómo pueden los adversarios filosóficos tener algo en común, puesto que los vemos montarse unos sobre los otros?

Una vez más, hacemos preguntas sin poder darles una respuesta inmediata. Hay que pasar por el Gran Rodeo. Paciencia pues.

Paciencia pero, de inmediato, sorpresa.

Pues, si existe *otra manera de filosofar* diferente de la de los profesores idealistas, una práctica de la filosofía que, lejos de retirarlo del mundo, pone al filósofo en el mundo y lo hace hermano de todos los hombres, si existe una práctica de la filosofía que, lejos de aportar la Verdad a los

hombres desde lo alto, en un lenguaje ininteligible para los trabajadores, *sabe callarse* y *aprender* de los hombres, de sus prácticas, de sus sufrimientos y de sus luchas, esa otra forma puede desbaratar la hipótesis de la que hemos partido.

En efecto, hemos interrogado a hombres diferentes por su trabajo y por la posición que ocupan en la sociedad. Ellos nos hablaron de los *profesores de filosofía*. Es normal: la filosofía se enseña en el colegio secundario y en el nivel terciario. En su modestia, o su indiferencia, esas personas identificaban la filosofía con su enseñanza. ¿Qué hacían sino repetir a su manera lo que declaran las Instituciones existentes de nuestras sociedad, vale decir, que la *filosofía es propiedad de los profesores de filosofía*? Intimidados por ese hecho consumado del orden social, impresionados por la dificultad de la filosofía de los filósofos, no se animaron a tocar un *prejuicio filosófico*. La división del trabajo manual y el trabajo intelectual y sus consecuencias prácticas, la dominación de la filosofía idealista y su lenguaje para iniciados, los impresionaron y los desalentaron. No se atrevieron a decir: no, la filosofía no es propiedad de los profesores de filosofía. No osaron decir, con los materialistas (como Diderot, Lenin o Gramsci): "*todo individuo es un filósofo*".

Los filósofos idealistas hablan para todo el mundo y en lugar de todo el mundo. ¡Claro! Creen que están en posesión de la Verdad sobre todos los asuntos. Los filósofos materialistas, en cambio, son silenciosos. Saben callarse, para escuchar a los otros. No creen estar en posesión de la verdad sobre todos los asuntos. Saben que solo pueden llegar a ser filósofos de a poco, modestamente y que su filosofía les llegará *desde fuera*: entonces, se callan y escuchan.

No hay que ir muy lejos para saber lo que oyen, para constatar que en el pueblo, entre los trabajadores que no han recibido enseñanzas filosóficas ni nunca tuvieron ningún *maestro* a quien seguir en el arte de filosofar, existe cierta *idea de la filosofía*, lo bastante precisa para que se la pueda evocar y se pueda hablar de ella. Lo cual quiere decir, como sostienen los materialistas, que "*todo individuo es filósofo*", aun cuando la filosofía que tenga dentro de su cabeza no sea exactamente –¡se sospecha!– la filosofía de los grandes filósofos y de los profesores.

¿Cuál puede ser esa filosofía *natural* a todos los seres humanos? Si uno hace esta pregunta a gente que conozca, a personas *corrientes*, probablemente se hagan rogar un poco por modestia pero terminarán por reconocer: "Sí, yo tengo una especie de filosofía propia". ¿Cómo? Sí, una manera de *ver las cosas*. Y si uno insiste un poco más, dirán: "En la vida hay cosas que conozco muy bien, por experiencia directa; por ejemplo, mi trabajo, la gente que frecuento, las regiones que recorro o lo que aprendí en el colegio o en los libros. Llamémoslo *conocimientos*.

Pero hay en el mundo muchas cosas que nunca vi y que no conozco. Aunque eso no me impide hacerme cierta *idea*. En este caso, *tengo ideas que rebasan mis conocimientos*; por ejemplo, sobre el origen del mundo, sobre la muerte, sobre el sufrimiento, sobre la política, sobre el arte y sobre la religión. Pero hay más: estas ideas me han llegado en desorden, dispersas, desde la derecha y desde la izquierda, separadas unas de otras, no se sostenían juntas. Pero, poco a poco, no sé por qué, se unificaron y hasta me pasó algo curioso: he reagrupado todos mis conocimientos, o casi, *bajo* estas ideas generales, *bajo su unidad*. Así fue como me hice una especie de filosofía, una visión del conjunto de las cosas, de las que conozco, como de las que no conozco. Mi filosofía son mis conocimientos unificados bajo mis ideas". Y si uno le preguntara: pero ¿para qué le sirve esta filosofía?, esa persona respondería: "Es simple. *Para orientarme en la vida*. Es como una brújula, me da un norte. Pero, usted sabe, cada uno se hace su propia filosofía".

Esto es lo que diría una persona corriente. Pero un observador agregaría las siguientes reflexiones.

Diría que cada uno se hace *su propia filosofía*, pero que *en la experiencia* la mayoría de esas filosofías se parecen y no son más que variaciones personales sobre un fondo filosófico común a partir del cual las personas se dividen en sus *ideas*.

Diría que uno puede hacerse un especie de idea del fondo común de esta filosofía *natural* para todos cuando dice, por ejemplo, refiriéndose a alguien según la manera en que soporte el sufrimiento o las pruebas que lo hieren profundamente, que, a pesar de todo, toma los reveses de la existencia "*con filosofía*"; o, si la vida le sonríe, que es alguien que sabe no abusar de sus favores. En ese caso, se dice de la persona que mantiene con las cosas, buenas o malas, relaciones medidas, reflexivas, refrenadas y sensatas que es un "*filósofo*".

¿Qué encontramos en el fondo de esta *filosofía*?

Gramsci lo explicaba muy bien cuando decía: cierta idea de la necesidad de las cosas (que hay que soportar), por lo tanto, cierto *saber*, esto por un lado; y cierta manera de servirse de ese saber en las desdichas o las felicidades de la vida, es decir, cierta *sabiduría*, por el otro. Por consiguiente, cierta actitud *teórica* y cierta actitud *práctica* reunidas: cierta sabiduría. En esta filosofía *espontánea* de las personas corrientes encontramos así dos grandes temas que recorren toda la historia de la filosofía de los filósofos: cierta concepción de la *necesidad* de las cosas, del orden del mundo y cierta concepción de la *sabiduría* humana frente al curso del mundo. ¿Quién diría que esas ideas no son ya filosóficas?

Ahora bien, lo verdaderamente sorprendente en esta concepción es su carácter contradictorio y paradójico. Pues, en el fondo, es una con-

cepción muy *activa*: supone que el individuo *puede* hacer muy poco frente a la necesidad de la naturaleza y de la sociedad; supone una profunda reflexión y concentración en uno mismo y un gran dominio de sí en los extremos del dolor o en las facilidades de la felicidad. Pero, en realidad, mientras esta actitud aparentemente activa no sea *educada* y transformada, por ejemplo, por la lucha política, expresa con la mayor frecuencia la decisión de refugiarse en la *pasividad*. Si se quiere, es indudablemente una actividad del ser humano, pero que puede ser profundamente *pasiva* y *conformista*. Pues, en esta concepción filosófica *espontánea* no se trata de actuar positivamente en el mundo, como proponen hasta ciertas filosofías idealistas, ni de "*transformarlo*" como propone Marx, sino de aceptarlo evitando todos sus excesos. Este es uno de los sentidos de la declaración que acabamos de atribuir a *una persona corriente*: "*cada uno se hace su propia filosofía*", en soledad ("cada uno para sí mismo"). ¿Por qué? Para soportar un mundo que lo aplasta o que puede aplastarlo. Y, si bien se trata de dominar el curso de las cosas, se lo hace más soportándolas *con filosofía* para salir lo mejor parado posible que tratando de transformarlas. En suma, se trata de acomodarse a una necesidad que sobrepasa las fuerzas de un ser humano y de encontrar el modo de aceptarla, pues uno individualmente no puede hacer nada para cambiarla. Por lo tanto, propone una actividad, pero pasiva; una actividad, pero *resignada*.

Lo que estoy haciendo aquí no es más que resumir el pensamiento sobre esta cuestión del filósofo marxista italiano Gramsci. Y el lector puede ver, mediante este ejemplo, cómo razona un filósofo materialista. No se engaña, no proclama un discurso exaltante, no dice "todos los hombres son revolucionarios", deja que la gente hable y dice las cosas como son. Sí, en las grandes masas populares *que aún no fueron despertadas a la lucha* e incluslo entre quienes han luchado ya, pero han conocido la derrota, hay un fondo de resignación. Esta resignación es más antigua que la historia misma, que siempre ha sido la historia de sociedades de clases, por tanto, la historia de la explotación y de la opresión. La gente del pueblo, moldeada por esta historia, por más que se rebelara, como las revueltas siempre terminaban en derrota, no podía hacer más que resignarse y aceptar *con filosofía* la *necesidad* que soportaban.

Aquí aparece pues la religión.

2. *Filosofía y religión*

Pues esa necesidad que hay que aceptar es primero la de la naturaleza, cuyas leyes "no puede uno controlar sino obedeciéndola" (Hegel). Pero es, además, y sobre todo, la del orden social que los individuos, tomados aisladamente, no pueden cambiar y que, por ende, deben también aceptar. De ahí el tono generalmente resignado de esta *filosofía*: "la injusticia siempre ha reinado sobre la tierra, siempre ha habido ricos y pobres", etcétera. Y si bien esta resignación probablemente ahorre a sus adeptos (en su creencia) los males que habría acarreado su rebelión, al mismo tiempo refuerza, al extenderse a masas más numerosas, el orden establecido y sus perjuicios: el orden establecido de la clase dominante que explota a los trabajadores tiene gran interés en que esas masas tomen las cosas *con la "filosofía" de la resignación*.

En esta concepción de una vida que hay que *tomarse con filosofía* encontramos no solo el reconocimiento de la *necesidad* de las *cosas*, sino también la indicación del carácter *incontrolable* de esa necesidad que domina a los hombres. En cualquier momento puede producirse un accidente, una catástrofe, una crisis, una intervención brutal del poder que desbarate la existencia: las personas están inermes ante esos *imponderables* que traducen, o bien su impotencia para preverlos, o bien la fantasía del poder. Ese poder (de la naturaleza, del Estado) aparece pues como algo que está *más allá* de las capacidades de los seres humanos, como dotado de fuerzas casi sobrenaturales e imprevisibles en sus *decisiones*.

Está claro que *el modelo o el resumen de ese poder es Dios*. Es por ello que, en ese nivel, la concepción de los no filósofos es, ante todo, de naturaleza *religiosa*. Por más lejos que uno se remonte en la historia humana, siempre encontrará la presencia de esta fuerza omnipotente que supera las capacidades de previsión y de reacción de los individuos y de

los grupos humanos. Los individuos soportan pues su existencia como un destino que se decide fuera de ellos y como no vean a nadie que tome esas decisiones, piensan que el autor y el organizador de todo ese orden que hay que soportar es *Dios*.

Esta es la razón por la cual la *resignación* domina en general la filosofía espontánea de las personas *comunes y corrientes* cuando no están movilizadas en la lucha. Y es la razón por la que las filosofías personales que cada uno se inventa en su rincón se parecen tanto entre sí. Lo que ocurre es que, detrás de cada filosofía personal, subsiste *un fondo de religión* que no tiene nada de personal sino que es social, es la herencia todavía viva de la larga historia humana. Y es un hecho bien establecido que, dejando de lado ciertos momentos de la historia en los que la religión ha estado al servicio de la *rebelión* de los humildes (los primeros cristianos, la guerra de los campesinos y numerosas sectas: los cátaros, etcétera), dejando de lado los intentos actuales de ciertos cristianos de participar de las luchas de la clase obrera, en la historia, la religión ha estado casi siempre vinculada con la *resignación* ante las pruebas de este mundo, a cambio de la *promesa* de una compensación en otro mundo.

Si bien *la filosofía no ha existido siempre*, es un hecho cierto que, de una forma u otra, la religión ha existido siempre, incluso en las primeras sociedades comunitarias llamadas "primitivas". Ha precedido a la filosofía y el advenimiento de la filosofía no provocó su desaparición. Muy por el contrario, puesto que se ha podido decir que la filosofía idealista que inauguró la historia de la filosofía con Platón y, desde entonces, muchas otras filosofías eran *hijas de la religión*. En la conciencia común queda algo de esta larga dominación del idealismo filosófico, tan estrechamente ligado a la religión, que la filosofía solo pudo separarse de la religión con la condición absoluta de conservar sus dogmas y de retomar para sí las grandes cuestiones religiosas como si fueran otras tantas cuestiones filosóficas. La única diferencia es que la filosofía trataba esas viejas cuestiones de una *manera nueva*. Pero las aceptaba como asuntos *evidentes*.

Por ejemplo,[1] la religión planteaba la pregunta de las preguntas, la pregunta sobre el *origen del mundo*. ¿Por qué hay algo en vez de nada? ¿Por qué está el Ser antes que la Nada? ¿Por qué existe el mundo? ¿Y los hombres? Y la religión respondía: el mundo fue creado por Dios a partir de la Nada y, si Dios lo ha creado, es para que los animales y las

1. Althusser desarrolla las tesis presentadas en los trece párrafos siguientes en un manuscrito redactado en 1982, cuyos extractos fueron publicados póstumamente (Althusser, 1994a: 539-582). Puede hallarse un resumen en el primer curso de una serie de cinco "cursos de filosofía para científicos" que Althusser dio en 1967, pero que solo fueron editados tardíamente (Althusser, 1974: 25-26). Véase p. 54, n. 13 del presente libro.

plantas nutran a los hombres y para que los hombres, hijos de Dios, sean salvados al final de los tiempos.

Ahora bien, la filosofía ha heredado esta pregunta de las preguntas, la cuestión del origen del mundo, que es la cuestión del mundo, de los hombres y de Dios. *Tuvo* que conservarla (era una herejía castigada con la hoguera criticarla). Pero no la conservó en su simplicidad religiosa, la de un relato o la de una serie de grandes imágenes míticas. Le dio un contenido *conceptual*, el de un pensamiento abstracto y racional. Así fue como el Dios personal de los Evangelios, que envía a su hijo al mundo y lo hace nacer en un establo, se transformó, para desesperación indignada de Pascal, que era un verdadero *creyente*, en "*el Dios de los filósofos y de los científicos*" (1921: 4). Se convirtió en un concepto muy abstracto que cumple un rol teórico en un sistema de conceptos. Ya Platón (*La República*, VII, 517b-c) lo había pensado como la *Idea del Bien*, capaz de ordenar un mundo social jerarquizado, y Aristóteles (*Metafísica*, XII, 7, 1072a-1072b), como el *Primer motor* apropiado para introducir el movimiento en el mundo. Descartes (1982a: 86-88) lo imaginó como la *Causa primera* infinitamente perfecta, de un mundo reducido por entero al mecanismo; Spinoza (1999: 15, libro I, definición VI; 67, proposición XXIX, escolio), como *Sustancia infinita* u omnipotencia de la naturaleza para producir sus efectos (que ese Dios spinozista haya sido identificado con la naturaleza, le valió al filósofo la acusación, fundada, de ateo); Leibniz (1969: 108, §8; 1890: 190 n.) lo pensó como el *Calculador infinito* del mejor de los mundos posibles,[2] etcétera.

Al cambiar así el nombre de Dios, al definirlo con rigor y sacando las consecuencias teóricas de esta modificación, la filosofía modifica en realidad la *naturaleza* de Dios, *para someter al Dios que le imponía la religión a sus propios fines filosóficos*: para cargar a ese Dios con la *responsabilidad* y la *garantía* de un mundo profundamente modificado por los descubrimientos científicos y las conmociones sociales. Ponía a Dios a su servicio, pero al mismo tiempo le servía. Para lograr esto, durante mucho tiempo la filosofía idealista tomó a su cargo, con algunas excepciones, la cuestión del "origen radical de las cosas" (Leibniz, 1994a) y trató de penetrar el "misterio" de esta cuestión, de pensarla desde un punto de vista conceptual y riguroso... como si las preguntas mismas tuvieran un sentido.

Que haya preguntas que no tienen sentido es una de las conquistas del materialismo. En esta cuestión del origen radical de las cosas, los ma-

2. "Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus" ("Cuando Dios calcula y ejerce su pensamiento, el mundo se hace").

terialistas, y el mismo Kant,[3] debían ver una simple impostura teórica, inspirada por la religión, una impostura de la que la filosofía debe desembarazarse pura y simplemente. Para dar una imagen de esto, yo diría: la pregunta "*¿por qué hay algo en lugar de nada?*" es tan absurda como la pregunta que divierte a los niños: "*pero ¿por qué el mar donde desembocan innumerables ríos no se desborda?*". Cuando uno pregunta: "¿Por qué hay algo en vez de nada?" no advierte que, si no hubiera "*algo*" (el ser), nadie estaría allí para hacer la pregunta de la nada, que la pregunta sobre la nada es pues es un fingimiento que simula creer que el ser *podría no ser*, cuando ¡no hay opción posible!

Y, puesto que hablamos de nuestro tiempo, querría dar, a propósito de esta famosa cuestión del origen del mundo (que inspira aún la filosofía de filósofos modernos, como Heidegger) un ejemplo esclarecedor para mostrar cómo proceden el idealismo y el materialismo.

La filosofía idealista dirá: Dios ha creado el mundo a partir del caos, vale decir, de la *nada*. Por tanto, antes de que Dios decretara crear el mundo, no había nada (además de Dios). Obsérvese que la palabrita "antes" plantea temibles problemas, pues designa una anterioridad temporal. Ahora bien, el tiempo, ¿existía antes de la creación del mundo? ¿O bien el tiempo apareció solo con la creación del mundo? ¿También él fue creado? Si también el tiempo fue creado, antes del tiempo, no había tiempo, sino la eternidad de Dios + la nada de la cual Dios extrajo el mundo por pura creación (*a partir de nada*). He aquí algo que subraya, de manera estridente, la *omnipotencia* de Dios (pues en el mundo de los hombres no es posible *crear* a partir de nada: hace falta una materia preexistente). Pero cuanto más poderoso se vuelve Dios, tanto más incomprensible. Consecuente consigo misma, la filosofía idealista hasta llegará a decir que Dios es *incomprensible*, que está más allá de todas nuestras ideas humanas y que, si hablamos de él, lo hacemos *por analogía* (salvando las distancias, porque él no tiene parangón). Vaya uno a comprender que él haya sido lo único que existía en compañía de la nada y que extrajo de la nada la existencia del mundo. Éste sería pues el origen del mundo, pero incomprensible.

Ahora tomemos una filosofía materialista como la de Epicuro. Esta no habla del origen del mundo (cuestión que no tiene sentido), sino del

3. "La apariencia trascendental [...] no cesa, aun cuando se la exponga a la luz del día y se haya reconocido claramente su vanidad gracias a la crítica trascendental (por ejemplo, la apariencia que ofrece esta proposición: El mundo debe tener un comienzo en el tiempo)" (Kant, 1980a: 1005).

comienzo del mundo. No hace intervenir la omnipotencia de Dios para obtener el mundo de la nada. Antes del comienzo, no hay ni Dios ni nada. ¿Qué hay entonces? *Hay*, tesis materialista por excelencia, *siempre ya algo, desde siempre hay materia* y que no es el caos: es una materia sometida a ciertas leyes. ¿Cuál es esta materia? Los átomos en un número infinito, partículas indivisibles que caen en el vacío infinito por efecto de la gravedad (ley), paralelamente, sin encontrarse nunca. El poeta y filósofo romano Lucrecio, que expuso la filosofía de Epicuro, cuyos manuscritos fueron destruidos, dice en un poema titulado "De la naturaleza de las cosas": antes del comienzo del mundo, los átomos caían "*como una lluvia*". Y eso habría durado indefinidamente, si los átomos no hubieran estado dotados de una asombrosa propiedad, la "declinación" o la capacidad de desviarse de la línea recta en su caída de manera imperceptible. Basta *una nada de desvío, de "desviación"* para que los átomos *se encuentren* y se aglomeren: y así tenemos el comienzo del mundo y el mundo. Ni Dios ni la nada en el origen, ningún origen, sino el comienzo y para explicar el comienzo, una materia preexistente que deviene mundo por el *encuentro* (contingente, arbitrario) de sus elementos. Y este encuentro, que rige todo, es la figura de la contingencia y del azar, pero produce la necesidad del mundo: el azar produce así, por sí solo, sin la intervención de Dios, la necesidad.[4] Lo que equivale a decir que el mundo se produce solo y que reemplazando la pregunta idealista del origen por la pregunta materialista del comienzo (o del acontecimiento o del advenimiento), *uno se desembaraza de las preguntas que no tienen sentido*: no solamente la pregunta sobre el origen del mundo, sino todas aquellas que se relacionan con ella: los interrogantes sobre Dios, sobre su omnipotencia, sobre su incomprensibilidad, sobre el tiempo y la eternidad, etcétera.

Del mismo modo, la religión planteaba la pregunta del *fin del mundo* (en sus dos sentidos: la muerte y su más allá y el destino del mundo). ¿Por qué está el hombre en la Tierra? ¿Cuál es el destino del hombre? ¿Cuál es el sentido de su existencia y de su historia? ¿Cuál es la finalidad de esa historia? La religión cristiana respondía a través de los dogmas del pecado original, de la encarnación de Dios en Cristo y de la redención del género humano al final de los tiempos en virtud de la pasión de Cris-

4. "[L]a teoría marxista de la producción de conocimiento" impone "la obligación de renunciar a toda teleología de la razón y de concebir la relación histórica de un resultado con sus condiciones como una relación de producción y no de expresión, lo que podríamos llamar, pues, de una palabra que desentona con el sistema de categorías clásicas y exige el reemplazo de esas categorías mismas, *la necesidad de su contingencia*" (Althusser, 1996: 46).

to. Durante mucho tiempo, la filosofía ha retomado, ha debido retomar (y continúa retomando cuando es idealista o espiritualista) esta cuestión. Pero, naturalmente, no le ha conservado la forma: aquellas grandes imágenes del relato cristiano. La filosofía ha pensado esta cuestión en conceptos filosóficos, en nociones abstractas vinculadas entre sí lo más rigurosamente posible. Ha elaborado el tema del estado de naturaleza, de la caída ineludible en el estado de sociedad (para evitar a las personas los males provocados por el estado de guerra, resultado de la anarquía del estado de naturaleza) y ha pensado las condiciones del triunfo final de la libertad en la historia. También en este caso, transformó los términos de la pregunta y los términos de la respuesta, *en función de la variación histórica de lo que estaba en juego en la lucha política e ideológica* y en función de las posiciones propias de los filósofos. Pero conservó la pregunta del sentido de la existencia humana y la del sentido de la historia hasta que la filosofía materialista de Marx, retomando una inspiración de larga tradición, en la que figuran Epicuro, Maquiavelo, Diderot y muchos otros, denuncia directamente su impostura teórica.

Esta también era *una pregunta que no tenía sentido*. Para hacerse una idea, esta pregunta sobre el sentido de la existencia humana y el de la historia humana (como si alguien todopoderoso le hubiese asignado de antemano una meta final) es tan absurda como la inocente pregunta de Malebranche (1992a: 25-26, I, §14): "pero ¿por qué llueve pues sobre el mar, sobre la arena y sobre los grandes caminos?" (véase también Malebranche, 1992b: 843-844, IX, §12). Sobreentendido: esto no tiene sentido, porque al mar no le hace falta agua y en las dunas y los caminos no crece nada, por lo tanto no tienen necesidad, *que les llueva no tiene pues sentido*. Asombro que solo tiene sentido en una concepción religiosa del mundo, aun cuando se las dé de filosófica, una concepción que pretende que *un Ser todopoderoso haya asignado un objetivo y una función a todos los seres del mundo*. A lo cual el materialismo responde: ¿y por qué no admitir que el mundo está lleno de cosas que *no sirven para nada*? Vayamos todavía más lejos: ¿por qué no admitir que ni el mundo ni la existencia humana ni la historia humana tienen sentido (un fin, un objetivo fijado de antemano)? ¿Sería *desalentador*? Pero, veamos, ¿por qué no reconocer francamente que la condición más segura para poder actuar en el mundo, para poder influir en su curso, para poder, por lo tanto, introducir *sentido* en él mediante el trabajo, el conocimiento y la lucha es admitir que *el mundo no tiene sentido* (preestablecido, fijado por un Ser omnipotente que es pura ficción)?

Surgida de la religión, la filosofía ha retomado pues las grandes preguntas de la religión. No hace falta creer que lo hizo solamente por prudencia, porque durante siglos estuvo *prohibido* pensar por fuera de

la religión. No hay que suponer que los filósofos eran todos (hay excepciones) hombres que se presentaban "enmascarados"[5] (Descartes) y que tenían por ello un pensamiento doble, una *doble doctrina*. Con esta tesis, muy difundida durante el siglo XVIII, se explicaban las relaciones contradictorias entre la filosofía y la religión. La tesis suponía que los filósofos, en virtud de la naturaleza específica de la filosofía que era, según parece, *pura Razón*, siempre habían pensado y poseído la Verdad, pero como les estaba prohibido proclamarla públicamente, bajo pena de inquisición y de muerte, se inventaron otra doctrina, *de uso público* y se presentaban "enmascarados" para disimular su pensamiento y proteger su doctrina de las sanciones del poder religioso o político, sin dejar de comunicar algo de la Verdad.

Esta concepción idealista no se corresponde con la verdad histórica. En realidad, tenemos fundados motivos para creer que, salvo excepción (Spinoza), los filósofos que hablaron de Dios no solo cedieron a las obligaciones ideológicas de su tiempo, sino que además creyeron, también ellos, en ese Dios al que le cambiaron el nombre; creyeron, también ellos en las preguntas religiosas sobre el origen del mundo y sobre el sentido de la existencia de las cosas; pensaron en esta *problemática* (sistema de preguntas) de la Verdad absoluta heredada de la religión. Tenían, en efecto, necesidad de ese Dios para *fundar* su sistema filosófico, para *pensar el todo*, no en su condición de filósofos *puros* que debían disimular su pensamiento, sino *como idealistas convencidos* que eran.

Y la prueba de que se podía *pensar de otra manera*, de que se podía pensar en una *problemática* totalmente diferente, en los mismos tiempos difíciles para la filosofía, es la existencia de otra tradición distinta de la idealista: la tradición *materialista*, que no solamente pensaba por fuera de la religión, sino por fuera de los interrogantes religiosos transformados en interrogantes filosóficos, por lo tanto pensaba sobre una *base* completamente diferente, en una *problemática* totalmente diferente, denunciando y rechazando *las preguntas que no tienen sentido*.

Estas pocas observaciones tienen un único objetivo: mostrar que la relación de la filosofía con la religión no es una relación simple, ni una relación *pura*, pues la filosofía es siempre pura Razón y la religión no es más que sinrazón e impostura social. No solo porque la religión, en ciertas condiciones de lucha social, a decir verdad bastante raras hasta

5. "Vt comœdi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt: sic ego, hoc mundi theatrum conscensurus, in quo hactenus spectator exstiti, larvatus prodeo" ("Como un actor se pone una máscara para no dejar ver el rubor de su frente, yo que voy a subirme al teatro de este mundo del que hasta ahora no he sido más que espectador, aparezco en escena enmascarado") (Descartes, 1986a: 123).

el momento, puede ser algo más que simple *resignación*, sino también porque la filosofía no está determinada *únicamente* por su relación con la religión, por las cuestiones religiosas, sino que lo está además, detrás de esa relación, por *tomas de posición* propiamente filosóficas, sean idealistas, sean materialistas, que ponen además otras cuestiones en juego y que la hacen aceptar o rechazar las preguntas religiosas sobre el origen del mundo y sobre el sentido de la existencia y de la historia humanas. Esas tomas de posición no dependen solamente de la existencia de la religión; remiten a oposiciones de ideas y de orientación que no pueden explicarse fuera del contexto de los grandes conflictos sociales, ideológicos y políticos que conmueven la historia del mundo.

Seguidamente explicaremos todo esto.

Pero, si la mayor parte de las preguntas de la filosofía le llegaron primero desde la religión, evidentemente hay que hacerse una pregunta: *¿qué es al fin de cuentas la religión?* Pregunta difícil.

Para la mayoría de los seres humanos, en la larga historia de la humanidad, la religión no planteaba ninguna pregunta y no tenía nada de misterioso. Pues respondía ella misma a la pregunta mediante los servicios que prestaba y simplemente porque formaba parte del orden mismo de las cosas, como una "*evidencia*" incontestable. *Estaba ahí*, representada por sus sacerdotes, sus iglesias, sus mitos y sus dogmas, sus sacramentos y sus prácticas. Estaba ahí como la Verdad de las cosas, para decir esa verdad, enseñarla y hacerla reinar entre los hombres. Instalada, reconocida y apoyada por el Estado. Como el orden de las cosas, cuando es exaltado, siempre se vuelve a favor de la clase dominante, durante mucho tiempo se llegó a la conclusión de que, según una fórmula de juventud de Marx, la religión era solamente "*el opio del pueblo*" (1982: 383), una droga destinada a adormecer las rebeliones de los explotados y, por consiguiente, a fortalecer a los explotadores en su dominación. Y, en realidad, la religión desempeña de manera impecable ese papel ideológico de clase en todas las sociedades de clases, aun cuando una parte de los creyentes sea arrastrada por la lucha de clases del lado de los revolucionarios.[6]

Sin embargo, mucho antes de las sociedades de clases, en las sociedades comunitarias *primitivas* existía algo semejante a la religión y esta ejercía otras funciones. Servía, por sus mitos, para *unificar* al grupo

6. Primera redacción: "Aun cuando adquiera la forma de una 'religión laica' como en los países socialistas". Segunda redacción: "Aun cuando adquiera la forma de una religión 'laica' (la de la Razón, cultivada por las sectas francmasónicas que eran progresistas en el siglo XVIII)".

social en su lucha contra la naturaleza, de la que obtenía con dificultad su subsistencia. Servía además para *ordenar sus prácticas de producción* haciendo proclamar por los brujos o los sacerdotes las fechas propicias para la siembra, la cosecha, la pesca, la caza y para reunir y organizar a los hombres en un trabajo *común*. Los sacerdotes poseían así, y hasta guardaban para sí, ciertos conocimientos de carácter teórico que asentaba su poder sobre los demás hombres.

Pero eso no es todo. Lo que entonces hacía las veces de religión presidía también todos los acontecimientos de la vida de los individuos: *el nacimiento, la pubertad, la iniciación sexual y social, la formación de las parejas, los partos y la muerte*. Vida, sexo, sociedad, muerte, posiblemente también el lenguaje: ciclo sin fin. No es casual que esos acontecimientos estuvieran sancionados por ceremonias especiales; aseguraban, en efecto, la *reproducción* biológica del grupo social y, por la ley de exogamia (matrimonio con personas que no pertenecen al grupo), la relación de la comunidad con otras comunidades, su renovación y sus alianzas.

Si bien abandonaron su rol, por entonces dominante, en la unificación de la sociedad y su rol de organización de la producción, la mayor parte de las religiones que conocemos en nuestras sociedades no han abandonado en lo más mínimo su rol de introductoras a la existencia, a la vida sexual y a la muerte. Continúan sancionando con sus ceremonias y sacramentos el nacimiento, el matrimonio y la muerte, y controlan, mediante la confesión de los "pecados", el encauzamiento hacia la sexualidad y su "normalidad". *Por algún vínculo oscuro, las religiones se enlazan así con el nacimiento, con la sexualidad y con la muerte*, vínculo por el cual la muerte enmascara con gran frecuencia el nacimiento y la sexualidad.

La muerte está pesadamente presente, en efecto, en toda la historia de la civilización humana. Se ha observado que los hombres son los únicos animales que entierran los cadáveres de los suyos, mejor aún, que les erigen monumentos fúnebres, mejor aún, que hasta los han enterrado con los objetos que los acompañaban en su vida cotidiana y hasta con sus sirvientes y su cónyuge, sacrificados en tal ocasión, como para asegurarle al muerto una *supervivencia* visible y manifiesta. En las religiones, la muerte está unida, desde siempre, a la supervivencia, incluso en las civilizaciones que no la reconocen y aparentemente le temen (Madagascar); pues no reconocer la muerte y festejar sobre la tumba de los difuntos es una manera de representar además la creencia de que *la vida continúa*.

Lo cierto es que la religión estaba ahí para responder al inquietante interrogante de la muerte, mediante toda su mitología de la creación del mundo y de los hombres, de su caída, de su desdicha en el bajo mundo y

de la salvación que les aseguraba una vida eterna en otro mundo por fin pacífico y feliz. Y esa religión, transformada, bien podía llegar a ser un día el instrumento de los poderosos y servir a su causa predicando a los explotados la *resignación* en esta vida que sería *compensada* en el más allá, y reducirse casi a esta función de sometimiento ideológico. Era igualmente la consoladora que responde a las inquietudes y angustias de la gente, que da la apariencia de un sentido a la vida de las personas oprimidas por la servidumbre y la explotación, que les permite vivir o esperar una sensación imaginaria de fraternidad y la esperanza ilusoria, pero esperanza al fin, de otra vida. La inquietante pregunta sobre la muerte, que podía sorprenderlos en cualquier momento, no era para aquellos desdichados solo el término de su vida. Pues la muerte era también la nada de la vida, esta vida que no es, según la palabra del Evangelio, más que "cenizas". ¿Por qué hay que sufrir así en una "existencia que no es una vida"? La religión respondía a esta *muerte en vida* con la promesa de una supervivencia y de *otra vida*. Con lo cual servía, como es fácil comprender, a los intereses de los explotadores, puesto que predicaba la resignación y hacía tolerable lo intolerable de la vida presente, con la promesa de una compensación en la vida futura.

Pero, quiérase o no, todo esto giraba alrededor de la muerte, del temor a la muerte, de la cuestión de la muerte, del *misterio* de la muerte y del sufrimiento que acompaña toda la historia de la humanidad, como las tumbas de sus difuntos. *¿Por qué la muerte y el sufrimiento? ¿Por qué tienen que morir y sufrir las personas?*

Sin duda, no hay nada más difícil para los seres humanos que aceptar la idea, defendida por los materialistas, de la "*existencia*" de la muerte en el mundo y del reinado de la muerte sobre el mundo. No se trata de decir solamente que el hombre es mortal, que la vida es finita, limitada en el tiempo. Se trata de afirmar que en el mundo existe una cantidad de cosas que no tienen ningún sentido y no sirven para nada: en particular, *que el sufrimiento y el mal puedan existir sin ninguna contrapartida, ninguna compensación ni en este mundo ni en ninguna parte*. Se trata de reconocer que existen *pérdidas absolutas* (que nunca serán recobradas), *fracasos* sin apelación, acontecimientos sin ningún sentido ni consecuencia, empresas y hasta civilizaciones enteras que se arruinan y se pierden en la nada de la historia, sin dejar en ella ningún rastro, como esos grandes ríos que desaparecen en las arenas del desierto. Y como este pensamiento se apoya en la tesis materialista de que el mundo mismo no tiene ningún sentido (fijado de antemano), sino que existe como un azar milagroso, surgido entre un número infinito de otros mundos que han perecido en la nada de los astros fríos, uno advierte que el riesgo de la muerte y de la nada asedia a las personas de todas partes, que estas pueden temerle

cuando la vida que llevan, lejos de hacerles olvidar la muerte, se la hace aún más presente.

Y si uno no olvida que detrás de la interrogación sobre la muerte se esconden *además* las preguntas sobre el nacimiento y las preguntas sobre el sexo, y que la religión se ocupa de responder a esos tres interrogantes (nacimiento, sexo, muerte) que interesan a la reproducción biológica de toda *sociedad* humana, comprenderá que la religión no se reduce a cumplir la función de "opio del pueblo" en la lucha de clases. Está sí constantemente enrolada en la lucha de clases, casi siempre del lado de los poderosos, pero está enrolada porque existe, y existe porque subsiste en ella ese núcleo de funciones, ese núcleo de preguntas y respuestas que, detrás de las grandes afirmaciones sobre el origen del mundo y el fin del mundo, *la vinculan con la muerte, con el sexo y con el nacimiento*. Los seres humanos *viven* estas cuestiones que interesan a la reproducción biológica de las sociedades humanas en la inconsciencia, en la angustia o en una angustia inconsciente. La inquietud que provocan no ha desaparecido con las sociedades de clases, muy por el contrario; tampoco podríamos decir que se limite a ellas, pues es anterior a estas sociedades. Es la angustia que acongoja al niño y le hace buscar la protección de sus padres, la misma angustia que hace temblar a un hombre cuando ha logrado escapar de un accidente o que hace palidecer a los soldados antes de lanzarse al asalto en una batalla, la que abruma a los ancianos ante la proximidad de un fin ineluctable y que la enfermedad hace aún más doloroso.

Saber afrontar la muerte desnuda, en toda lucidez y sin temor, ya sea en los peligros de los trabajos o de la guerra, ya sea en la enfermedad o hasta en el amor ("Uno está solo ante el amor como ante la muerte", Malraux) es un gran tema trágico de la sabiduría popular y de la filosofía materialista. Freud, víctima de un grave cáncer de la mandíbula, se sabía condenado, pero siguió trabajando hasta el último instante, en medio de terribles sufrimientos, sabiendo que iba a morir y *sabiendo cuándo*. Trataba a la muerte como lo que es: *nada*. Pero ¡cuántos sufrimientos por esa nada!

Hablo de Freud, solo como un ejemplo, porque es conocido, porque era célebre. Pero ¿cuántos cientos de millones de personas oscuras solo alcanzaron la calma implacable de la muerte, lo que se llama "la paz de la muerte" después de pasar a través de sufrimientos indecibles e interminables? Y cuando uno sabe que la sexualidad también puede provocar atroces angustias, y que la existencia (el nacimiento) se nos hace misteriosa (¿por qué yo y no *otro*?), se da cuenta de que las intervenciones religiosas que sancionan objetivamente la reproducción biológica de los individuos para hacer de ellos seres sociales encuentran respaldo en la angustia humana que no se refuta solamente mediante la Razón.

Pues bien, desde mucho tiempo atrás, la filosofía materialista afirmaba que lo que hace la religión es el miedo a la muerte ("el miedo creó los dioses") y, para combatir la religión, se dispuso a robarle la muerte, destruyendo el miedo a ella, demostrando que la muerte no es *nada*. Ya en el siglo IV a. C., Epicuro (1987: 219-221) razonaba así: para un hombre vivo, la muerte no es nada, puesto que vive, y para un muerto, no es nada, puesto que ya no sabe nada más del asunto. En el siglo XVIII, otros materialistas mostraron que el ser humano no es más que una organización de materia y cuando esta se deshace (en la muerte), sencillamente vuelve a su estado anterior. Estos argumentos, aceptables para espíritus ya fuertes, eran demasiado débiles para convencer a la mayor parte de las personas que buscaban protección en la religión. Que la muerte propiamente dicha ya no sea nada para el cadáver o que para el vivo no sea más que un instante infinitesimal que hay que pasar, son ciertamente verdades, pero es falso minimizar *el sufrimiento* que precede a tantas muertes, es falso para los sobrevivientes que reciben de los moribundos la lección eterna de la finitud humana y ven anticipadamente en la muerte el destino que les espera ineluctablemente: la lección del temor.

Sin embargo, este es el momento en que, a pesar de la insuficiencia de las demostraciones filosóficas que apuntan a desembarazar al ser humano del miedo a la muerte, puede percibirse cierto divorcio o un divorcio radical entre la concepción religiosa y la concepción filosófica del mundo.

Cuando Platón dice: "*filosofar es aprender a morir*" (*Fedón*, 67e, 81a),[7] está abordando los temas de la resignación religiosa, pero por la vía de la meditación y del razonamiento: morir es desprenderse de lo sensible y del cuerpo para poder contemplar la Verdad. Cuando Spinoza, en una frase materialista, dice que "*filosofar no es aprender a morir sino aprender a vivir*",[8] va más allá de la demostración de Epicuro: en lugar de demostrar que la muerte no es nada, es decir, en lugar de llamar la atención sobre ella, la trata como nada, es decir, por el silencio, para hablar nada más que de la vida.

Estas dos actitudes *opuestas* (en el sentido de que una respalda la religión y la otra la trata de manera crítica), la primera idealista y la segunda materialista, tienen por lo menos un punto en común: que razonan y

7. Althusser toma prestada la fórmula de Montaigne (2009: 82, 19): "Filosofar... es aprender a morir".

8. "El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría es una meditación no sobre la muerte, sino sobre la vida" (Spinoza, 1999: 445, libro IV, proposición LXVII).

buscan laboriosamente las pruebas y las demostraciones racionales. Que estas sean más o menos convincentes es otro asunto. Cuando Platón explica que el cuerpo es una "tumba" para el hombre que le impide ver la Verdad y que "morir" es despojarse del cuerpo (= apartarse de las impresiones sensibles) para ver la Verdad (*Cratilo*, 400c; *Fedón*, 66a-67b), hace falta mucha buena voluntad para seguirlo. Cuando Epicuro hace su demostración sobre la muerte, por irrefutable que parezca, no convence. Pero el hecho es que, por artificiales y arbitrarias que fueran a veces –sobre todo en la tradición idealista– las razones presentadas son *razones* y son razones *buscadas* mediante un laborioso esfuerzo de la Razón que se atiene a producir un discurso racional *coherente* en el que todo cierra. ¡Qué diferencia con la religión! La religión mantiene sus razones desde siempre y *sin haberse tomado el menor trabajo de buscarlas*, sin haber hecho ningún esfuerzo por encontrarlas, sin haber establecido entre ellas un orden racional coherente. Recibió sus razones del mismísimo Dios en la Revelación y, como también recibió garantía absoluta de su Verdad, ¡no corre ningún riesgo de equivocarse, nunca! Está segura de lo que hace y para siempre. Y cuando habla de la muerte o de un agonizante, es para transfigurar esa prueba, amedrentando a las personas (el Infierno para los pecadores) o consolándolas, pero siempre explotando el momento de angustia para reproducir su poder.

Lo extremadamente chocante es que ese divorcio entre el materialismo y la religión aparezca en la práctica más concreta, más cotidiana, de la gente corriente que se considera "no filósofa".

Decía antes que, por su aspecto *pasivo*, *resignado*, la filosofía de los no filósofos tenía algo *religioso*. Esto es exactamente así si pensamos en la abrumadora herencia que pesa sobre ellos: la servidumbre durante siglos y siglos y todas sus rebeliones abortadas, aplastadas en baños de sangre. Es comprensible que desconfíen por instinto y se guarden del poder omnipotente –naturaleza y clase dominante– que pesa sobre ellos y los aplasta. Es fácil comprender que, instruidos por una vieja prudencia, obren con astucia ante los efectos de ese poder y solo actúen evitándolos para sobrevivir.

Pero, al mismo tiempo, en la filosofía espontánea de esas mismas personas encontramos otra concepción diferente en germen, contradictoria y que *invierte el orden de los argumentos*. Esta concepción retoma sin temor la idea de que ser hombre es estar sometido a condiciones de vida y a capacidades finitas y, en última instancia, ser mortal. Pero, en lugar de apelar a Dios y *resignarse*, extrae como conclusión la práctica real de los hombres y considera que *justamente esta condición finita, la miseria y la necesidad, es lo que incita a las personas al trabajo, a transformar*

la naturaleza y a esa laboriosa búsqueda de un poco de verdad en el mundo de la que la religión las dispensa.

Encontramos en Platón una historia que cuenta los comienzos de la humanidad (*Protágoras*, 320d-321c). El que habla es Protágoras, filósofo materialista, pues Platón le ha cedido la palabra. Y Protágoras explica que, a diferencia de los animales, a quienes la naturaleza había protegido del frío con sus pieles, los hombres nacieron *completamente desnudos* en un mundo hostil. Las animales se reprodujeron sin historia: justamente *no tienen historia*. Pero los hombres, temblorosos, se vieron obligados a agruparse y a ponerse a trabajar para sobrevivir. *Transformaron su miseria en actividad productiva*, inventaron la sociedad, las artes y las ciencias y, por ese trabajo, se dieron una historia y produjeron todas las maravillas del arte. Esto es lo que nos lanza en una perspectiva infinita. Pero, para agregar una palabra a Protágoras, es asombrosamente verdadero que los hombres nacen *completamente desnudos*: el bebé humano, en relación con los cachorros de animales que apenas nacidos saben andar y prescindir de los cuidados de la madre, es un *prematuro* que no sobreviviría si su madre no le dispensara alimento, cuidados y el amor indispensables para su simple vida. Así como, en los comienzos, las personas nacieron desnudas, hoy vuelven a encontrar en cada uno de sus hijos la misma desnudez; y conducir un niño a la humanidad es vestirlo con todo lo que los seres humanos han conquistado en su historia, es hacerlo entrar en esa historia, producto del trabajo y de la lucha que es lo propio del hombre. "El hombre es un animal que trabaja" (Kant).[9] "El hombre es un animal que fabrica herramientas" (Franklin,[10] Marx).[11] El hombre es un animal histórico.

Esto se ve en la vida cotidiana misma. El hombre, en efecto, no solo soporta los acontecimientos de la vida natural y social. *Transforma* algo de la naturaleza y de la sociedad al tiempo que *trabaja*, al tiempo que *actúa*. Cada trabajador sabe bien que le basta aplicar correctamente su fuerza de trabajo a las herramientas que lo ayudan a modelar una materia dada para producir un resultado *nuevo*: un producto que antes no existía en la naturaleza. Cada ser humano ve fácilmente que le basta actuar sobre los otros seres humanos, directa o indirectamente, para

9. "El hombre es el único animal que debe trabajar" (Kant, 1993: 148).

10. "El hombre ha sido definido [como] [...] un animal *creador de herramientas* o *ingeniero* (Franklin)", cit. en Bentley (1780: 2-3).

11. "La definición de Aristóteles es, hablando apropiadamente, la siguiente: que el hombres es por naturaleza ciudadano, es decir, habitante de la ciudad. Tal definición caracteriza la Antigüedad clásica tan bien como la definición de Franklin caracteriza al yanqui: 'el hombres es naturalmente un fabricantes de herramientas'" (Marx, 1976a: 622, n. 7).

producir, si las circunstancias son favorables, ciertos efectos que, si en esa acción se une la suficiente cantidad de personas, pueden terminar también produciendo un resultado *nuevo* que no existía antes en la sociedad.

Esta experiencia refuerza en el individuo la convicción de que lo que ocurre tiene sus razones, razones comprensibles, manejables, puesto que el hombre logra producir resultados definidos respetando las leyes de su producción, que son las leyes de la naturaleza y de la sociedad. La producción, la acción constituyen así la prueba de la verdad de esas leyes. Y, al ser el hombre quien actúa, conoce las leyes que presiden su acción, puesto que está obligado a respetarlas. Un filósofo italiano del siglo XVIII, Giambattista Vico, decía lo siguiente: "*verum factum*" o "la acción revela la verdad".[12] En esa misma línea, la religión bien puede decir que si Dios conoce el Mundo es porque lo ha *hecho*, lo ha creado: el trabajador puede replicarle que el primero que hizo esta experiencia no fue Dios, (pues, ¡vayamos a ver si existe!) sino él mismo en su práctica de la producción. Y el científico puede decir otro tanto, pues solo se obtienen resultados científicos con la condición de instalar todo un dispositivo experimental, cuyas leyes deben conocerse exactamente para poder fiarse de sus resultados.

Se produce así una gigantesca experiencia de todos los trabajadores (desde los obreros, los artesanos, los campesinos hasta los científicos y eruditos) que se acumula en la historia humana para producir y reforzar una concepción *materialista* del mundo, fundada en el determinismo y las leyes de las cosas, descubiertas en la práctica de la transformación de la naturaleza y de la sociedad. *Esta filosofía no tiene en el principio nada de religioso, y menos de pasivo o de resignado. Es, por el contrario, una filosofía del trabajo y de la lucha, una filosofía activa*, que secunda los esfuerzos prácticos de los hombres; contrariamente al idealismo, que es una filosofía de la *teoría*, el materialismo es una filosofía de la *práctica*. Y por ello debe entenderse no que desestime la teoría, sino que pone la práctica *por sobre* la teoría, que afirma la *primacía de la práctica sobre la teoría*.

Si bien las cosas son claramente así (y explicaremos lo que quieren decir todas estas expresiones), uno no puede dejar de hacerse una

12. "Verum et factum convertuntur" ("Lo verdadero y el hecho son convertibles") (Vico, 1993: 71-73). De ello se sigue, para Vico (2001: 130, §331), que los hombres, "porque la hicieron [...] pueden adquirir la ciencia del mundo". Marx (1976a: 631, n. 4) también se refiere a ese principio en: "La historia de los órganos productivos del hombre social, base material de toda organización social, ¿no sería digna [...] de investigaciones? Y, ¿no sería más fácil llevar esta empresa a buen fin, puesto que, como dice Vico, la historia del hombre se distingue de la historia de la naturaleza en que nosotros hicimos aquella y no esta?".

pregunta: si es verdad que las personas pasan *lo esencial de su vida* en el trabajo, donde deben afrontar la necesidad de las cosas de la naturaleza, y en la lucha, o en la sumisión, donde deben afrontar la necesidad de las cosas de la sociedad, ¿cómo explicar que la primera de las grandes filosofías de los filósofos haya sido de naturaleza *idealista* (Platón) *y que el idealismo haya representado, en toda la historia de la filosofía, la tendencia dominante* y el materialismo solo haya estado representado por algunos filósofos que tuvieron el coraje de ir contra la corriente? Sin duda, habrá quien responda que existía la religión y que esta ha dominado la filosofía hasta el punto de hacerla su *sirvienta*, lo cual tuvo por resultado imponer el punto de vista idealista en la filosofía. Pero, hemos visto, hace solo un instante, que esta razón no era suficiente y que la filosofía de los filósofos tenía *sus propias razones*, más complicadas, para surgir en la historia adoptando la forma del idealismo.

Ya es tiempo de decir algunas palabras respecto del *comienzo* de la filosofía de los filósofos. ¿Por qué la filosofía de los filósofos surgió en el mundo en Grecia, en el siglo V a. C.?[13]

Los historiadores han propuesto muchas respuestas a esta pregunta. Algunos dijeron: la filosofía nació en Grecia sobre la base de la existencia de un mercado y de la *moneda*, pues la moneda ofrece un ejemplo de "abstracción" que ha inspirado las abstracciones filosóficas. Otros han dicho: la filosofía nació en Grecia sobre la base de la *democracia*, pues las reglas democráticas ofrecían un modelo abstracto a las abstracciones filosóficas e imponían la confrontación de los puntos de vista. Conservaremos de estas explicaciones el acento puesto en el carácter *abstracto* de las nociones y de los razonamientos filosóficos. Pero ¿hay que buscar el origen de la abstracción filosófica en la moneda o en la democracia? Aparentemente no.

Hay que buscarla en la primera *ciencia* verdadera que surgió en la historia de la cultura humana, justamente en Grecia entre los siglos IV y V: la geometría. Estamos hablando de una verdadera *revolución* en el conocimiento, de la aparición de una manera de pensar y de razonar *que no había existido nunca hasta entonces* y que nadie esperaba. Anteriormente, los pueblos de la cuenca mediterránea oriental habían desarrollado mucho las matemáticas *empíricas*, pero no eran capaces de acceder a la forma *teórica*. ¿Qué quiere decir esto? Que se conocían muchas propiedades de los números (aritmética) y de las figuras, propiedades obtenidas de la obser-

13. Althusser esboza una respuesta semejante a la que propone aquí en "Del lado de la filosofía...", su quinto curso sobre la "filosofía espontánea de los científicos" (véase p. 40, n. 1 del presente libro), cuyo texto nunca fue publicado en vida del autor (Althusser, 1997b: 259-262). Véase también Althusser (1995a: 47-48).

vación de las combinaciones de los números reales y de la comparación de las figuras concretas. Entonces se razonaba sobre *objetos concretos*: el número de bueyes, la distancia y la superficie en el espacio de los campos, etcétera. Los que dominaban las matemáticas sabían hacer operaciones con los números y sobre las figuras: la prueba está en que, en la práctica, arquitectos y constructores de navíos y de templos sabían resolver, gracias a recetas y reglas técnicas, problemas de gran dificultad. Y sus soluciones aún hoy despiertan nuestra admiración. Pero esas matemáticas, que llegaban a resultados *precisos*, no tenían sin embargo nada que ver con las matemáticas que conocemos hoy y que comenzaron a formarse alrededor de un personaje más o menos mítico llamado Tales, alrededor del siglo VI en Grecia. ¿Por qué? Porque los resultados *precisos* anteriores eran solamente la consecuencia de observaciones y de prácticas empíricas: *no se los explicaba ni se los demostraba.*

Con Tales todo cambió. Los matemáticos se pusieron a razonar de una manera muy diferente y sobre otros objetos. Dejaron de *observar* combinaciones de números concretos y transformaciones de figuras concretas para razonar sobre objetos *abstractos*, considerados como tales, números puros, figuras puras, haciendo abstracción de su contenido o representación concreta. Y, razonando sobre esos objetos abstractos, se pusieron a deducir empleando otros métodos, también abstractos y que resultaron de una prodigiosa fecundidad: ya no se trataba de una comparación empírica, sino de demostración y deducción "*puras*". Así, cuando estudiaban las propiedades de los ángulos "*del*" triángulo, aun cuando lo dibujaran en la arena, no razonaban sobre el triángulo concreto, dibujado en la arena, sino *sobre el triángulo "puro"* que representaba todos los triángulos posibles. Y cuando *demostraban* una propiedad, estaban absolutamente seguros de que era *incontestable* y válida para todos los triángulos posibles. Pero el interés de este descubrimiento asombroso no residía únicamente en eso: pues la práctica del matemático "*puro*" no se limitaba a *demostrar* la validez de las propiedades ya conocidas, además multiplicaba las propiedades de su objeto, descubriendo en él propiedades nuevas, no solamente desconocidas por los matemáticos empiristas, sino insospechables. "Las demostraciones", habría de decir un filósofo, "son los ojos del alma" que ven infinitamente más lejos que los ojos del cuerpo (Platón, *La República*: VII, 527e, 533d; Spinoza, 1999: libro V, proposición 23, escolio).

Ahora bien, ¿quién hasta ese momento veía infinitamente más lejos o pretendía ver infinitamente más lejos que los ojos del cuerpo, ese cuerpo humano limitado y condenado a morir? *La religión.* No hay dudas de que ese *salto cualitativo* en el conocimiento humano, el prestigio y la fecundidad de las novedades matemáticas y sobre todo su autonomía

total y su capacidad de producir, mediante el trabajo del *espíritu* humano, las demostraciones que escapan al tiempo y a la muerte, afectaron de alguna manera a la religión.

Por esta vía, la filosofía de los filósofos, que se estancaba entonces en las *cosmologías* (teorías del universo: cuáles son los principios últimos de su composición, el agua, el fuego, el frío, el calor, etcétera), dio un giro definitivo y conquistó una *existencia histórica irreversible* con la gran empresa de Platón. Si bien suele considerarse que los comienzos de la filosofía son anteriores a Platón, podría decirse que aquellos fueron solo balbuceos. Con Platón nació verdaderamente la filosofía de los filósofos y estos se refieren a él juzgándolo el Fundador, el primero de sus contemporáneos, el que, por primera vez, fijó la existencia y la forma de la filosofía y la impuso en la historia. Lo que no siempre saben es *por qué fue inventada esta forma* y *por qué permanece siempre viva*.

Podría pensarse, en efecto, que la religión que *cimentaba* la sociedad griega y unificaba sus ideas, y que por lo tanto era la ideología dominante, fue puesta seriamente a prueba por el surgimiento de la ciencia matemática y afectada en sus pretensiones de estar en posesión de *toda la Verdad*. Por primera vez, veía achicarse su territorio de intervención como consecuencia de las conquistas de una ciencia profana que enunciaba verdades incontestables y que hablaba una lengua completamente distinta de la suya: el lenguaje de la demostración pura. Una amenaza se cernía sobre las ideas dominantes y su unificación religiosa.

¿Qué hizo Platón? Concibió *el proyecto "inaudito"* de restaurar la unidad de las ideas dominantes afectada por el advenimiento de las matemáticas. No combatiendo las matemáticas en nombre de la religión, no refutando sus resultados ni sus métodos, sino, muy por el contrario, reconociendo su existencia y su validez y *tomándoles prestado* lo que las matemáticas tenían de nuevo: *la idea de objetos puros a los cuales uno puede aplicarles un razonamiento puro*. Esta es la razón de que hubiera hecho inscribir en el frontispicio de su escuela de filosofía la célebre frase: "No entre aquí quien no sepa geometría".[14] Pero el mismo Platón, que parecía meterse así en la escuela de las matemáticas, solo realizaba esta operación para introducir la matemática en la escuela de su filosofía. No colocaba la matemática en el primer nivel de jerarquía dentro de su filosofía, sino en el segundo... ¡detrás de la filosofía misma! Por esa vía conseguía dominar las matemáticas sometiéndolas a su filosofía y haciéndolas *entrar así en el rango* y en el orden, es decir, en el orden de

14. Según una tradición tardía, cuyo primer testigo parece ser Juan Filópono (siglo VI de nuestra era). Véase su comentario sobre *De anima*, de Aristóteles, en Hayduck (1897: 117, I, 29).

los valores morales y políticos que por un momento habían amenazado o podían llegar a amenazar. Por esa vía, conjuraba la amenaza que el descubrimiento de las matemáticas hacía pender sobre las ideas dominantes.

Por supuesto, esta gigantesca operación ideológica, que restauraba la unidad amenazada de las ideas dominantes, no era una pura y sencilla vuelta atrás. Efectivamente, para conjurar la amenaza, hacía falta algo muy diferente de una cosmología o un mito, hacía falta un discurso nuevo que procediera sobre los objetos puros, *las "Ideas"*, con un método nuevo, *la demostración racional* y *la dialéctica*. Es comprensible: para poder dominar la existencia de la matemática y asignarle su lugar subordinado en relación con la filosofía, hacía falta un discurso que estuviera *a la altura* de las ideas matemáticas. Ese nuevo discurso es, sencillamente, el de la filosofía de los filósofos.

Pero, por esta vía, la filosofía, que nacía de esta réplica, se situaba al mismo tiempo en el otro campo: el de la religión o, más precisamente, el de las ideas de la ideología dominante unificada por la religión. Pues lo que había sucedido era como si el advenimiento de la ciencia nueva hubiese provocado un desgarro en el tejido relativamente unificado de las ideas dominantes y, por consiguiente, había que *remendar* esa rasgadura. Todos hemos visto personas que, cuando se sienten *arrinconadas* en una discusión, cambian de terreno para evitar dificultades o para reparar los estragos. Pues bien, salvando las distancias, las cosas pasaron de una manera análoga. La invención de la filosofía de Platón representó ese *cambio de terreno* indispensable para poder hacer frente a las dificultades que presentaba el anterior y a los estragos provocados por la aparición de la ciencia en un mundo unificado por la religión. Por ello podemos decir, con toda justicia, que la filosofía platónica no hizo otra cosa más que *desplazar al terreno de la racionalidad "pura" los problemas y el rol de la religión*. La filosofía aparece para conjurar la amenaza de la ciencia y para que todo vuelva a entrar en un orden: el orden de la religión. Excepto por el hecho de que el Dios de la filosofía será, como vimos, un dios diferente del Dios de los simples creyentes: *el dios de los filósofos y de los científicos*.

Todo vuelve a entrar en un orden, es verdad, pero el resultado de este brillante pase de armas, de este lúcido alarde filosófico es que, desde entonces, aparecen en escena, en la cultura existente, *dos personajes nuevos, cuya existencia nadie esperaba*: una *ciencia* auténtica, las matemáticas "puras" que suplantan a las matemáticas empíricas y que desde la Antigüedad, van a tener prolongaciones prodigiosas con Euclides y Arquímedes, antes de permitir el nacimiento de la física galileana de los siglos XVI y XVII, y *la filosofía*. La filosofía que nace entonces, triunfan-

te en su operación, no rompe de ninguna manera con la religión, como creyeron los racionalistas del siglo XVIII. Nace como réplica y desafío al nacimiento de las matemáticas para restaurar la unidad amenazada de las ideas dominantes y por lo tanto de la religión.

Esta filosofía[15] se anuncia abiertamente como *la filosofía de los filósofos* (y de los profesores de filosofía), pues para practicarla hay que *ser geómetra*, es decir, estar instruido en la ciencia nueva y sus métodos y ser capaz de reinterpretar la religión en un discurso racional: algo que no a todos les es dado. Según lo dice Platón mismo, esta filosofía es idealista: inaugura la larga, interminable, dominación del idealismo sobre el materialismo en la historia de la filosofía, dominación que perdura aún hoy y coincide con la existencia de las sociedades de clases. Pues es necesario ser idealista para conseguir mantener a raya los *conocimientos*, las verdades matemáticas y todas las prácticas materiales que hacen a la existencia de los hombres y someterlos a *Ideas* superiores. Pues es necesario ser idealista para lograr poner un discurso de apariencia racional al servicio efectivo de los valores y de las cuestiones religiosos. Y también es ser idealista afirmar así el *poder* absoluto de la filosofía y del filósofo sobre todas las cosas y sobre toda verdad, posición que hace de la Verdad un poder (religioso y político) y que hace de los filósofos un grupito de intelectuales iniciados, únicos poseedores de la Verdad, que consienten en distribuirla desde lo alto al tropel de hombres vulgares y a los reyes, si quieren escucharla. Pues los reyes y los sacerdotes, y todos los que retienen todo poder, *tienen interés en esta filosofía*, que es la única capaz de poner orden en las cosas y fortalecer el orden de las cosas de modo tal que cada uno se quede en su lugar y cumpla su función social: que el esclavo siga siendo esclavo; el artesano, artesano; el comerciante, comerciante; los hombres libres, hombres libres; los sacerdotes, sacerdotes; los guerreros, guerreros, y el rey, rey. El idealismo habla de Verdad, pero detrás de la Verdad está el poder que se perfila y con el poder, el Orden. Los filósofos parecen retirarse del mundo; es para separarse de los ignorantes, hombres vulgares y materialistas. No se retiran del mundo sino para intervenir en el mundo, para dictarle la Verdad: la del poder y el Orden.

Podrán decir que es extraño ver un grupito de hombres *pretender* ejercer semejante poder. Pues, ¿cuáles son sus fuerzas, además de sus discursos? La única respuesta posible es que *su discurso tiene poder porque*

15. Las páginas siguientes son muy semejantes a "La transformación de la filosofía" (Althusser, [1976] 1994: 139-178), el texto de una conferencia que Althusser dio en Granada y en Madrid en marzo-abril de 1976. Publicado en español en 1976, el texto permaneció inédito en francés mientras vivió el autor, lo mismo que *Être marxiste en philosophie* (Ser marxista en filosofía), un manuscrito de 150 páginas que parece haber sido redactado poco tiempo después de "La transformación..." y que elabora sus tesis principales.

sirve a los poderes y que toma su fuerza de las fuerzas a las que sirve: dando, dando. Pero ¿qué puede *dar* realmente el discurso de los filósofos idealistas? ¿Qué *agrega* a las fuerzas sociales a las que sirve (poder religioso, político, etcétera)? ¿Acaso el poder político y la religión tendrían necesidad de un *complemento de fuerza* que adquiriría precisamente la forma de la filosofía idealista? Pero ¿para qué? Dejaremos abierta esta nueva cuestión. ¡Paciencia!

Y, para terminar con esta filosofía de Platón, que inaugura toda la historia de la filosofía, veamos un último rasgo sorprendente: *esta filosofía idealista lleva en sí a su adversario, ¡el materialismo!* Platón, que se coloca entre los "Amigos de las Ideas", combate el materialismo de los "Amigos de la Tierra" (*Sofista*, 246a-249d), pero ese materialismo figura, en varios textos, en su propio pensamiento. Extraña propiedad que nunca observamos en las ciencias: ¡llevar en uno mismo al adversario! En cambio, la filosofía idealista de Platón lleva en sí el materialismo: presente pero refutado. Si le da lugar, no es para darle la palabra, sino para prevenirlo, para superarlo, para ocupar de antemano las posiciones de las que podría apoderarse y mencionar los argumentos materialistas mismos pero bien refutados o vueltos contra sí mismos al servicio del idealismo.

Podemos generalizar y decir: *toda filosofía, idealista o materialista, lleva en sí a su adversario*. Para refutarlo preventivamente. Sea. Pero ¿por qué tiene que refutarlo y llevar en sí los argumentos de sus adversarios, aunque estén vueltos contra él? ¿Por qué una filosofía no podría ser sencilla y tranquilamente idealista, tranquilamente materialista, sin preocuparse por el adversario? ¿No hay suficiente espacio bajo el sol para todos? ¿Habría tan poco lugar aquí que hace falta disputárselo? *¿Por qué en filosofía hay necesariamente adversarios y por qué este combate gira necesariamente alrededor del idealismo y del materialismo?*

Es extraño.

El Gran Rodeo

Aquí es donde comienza el Gran Rodeo, al término del cual podremos aportar una respuesta a las preguntas que han surgido y hemos formulado. Que a la filosofía que queremos explicar le haga falta ese Gran Rodeo, nos recuerda que a los navegantes de los siglos XIV a XVI les hizo falta surcar por aguas desconocidas la punta extrema de los Grandes Continentes y circunvalar el cabo de Buena Esperanza y el estrecho de Magallanes, para conquistar otros mares y otros mundos al conocimiento humano, tomar la medida de la Tierra y verificar que esta era redonda. Y cuando regresaban a puerto, con las carabelas hechas pedazos y las velas rasgadas, habían adquirido una idea totalmente diferente del mundito que habitaban. Hay que salir del propio mundo y hacer el Gran Rodeo del mundo para conocer el propio mundo. Uno nunca va a buscar demasiado lejos la aventura de regresar a casa.

Y lo mismo cabe decir en filosofía. Una filosofía que quiera verdadera, honestamente *conocerse*, saber qué lugar ocupa en el mundo filosófico y lo que la distingue como propia de las demás, tiene que hacer el Gran Rodeo por la historia de la filosofía, meterse con las obras próximas y lejanas y las más lejanas de ella misma que pueda alcanzar, para poder regresar a casa cargada de comparaciones y descubrir un poco más lo que ella misma es. Todas las grandes filosofías hacen ese Gran Rodeo: Kant fue a buscar cómo reconocerse en el lejano Platón y en el cercano Descartes, y Marx fue a buscar al otro extremo del mundo, en Aristóteles, y en el más cercano pero también en el más lejano, en Hegel, elementos para definirse.

Por lo tanto, también nosotros haremos ese Gran Rodeo. Lo haremos sirviéndonos de los filósofos más cercanos y los más lejanos. *Pero, al mismo tiempo, haremos otro Gran Rodeo*: nos alejaremos de la filosofía de

los filósofos para analizar las prácticas concretas de las personas. Trataremos, a nuestro propio riesgo, de hacer *el Gran Rodeo por la no filosofía* para saber qué puede ser, una vez *de regreso a casa*, la filosofía.

Existen innumerables Historias de la filosofía y algunas son buenas. Pero ¿quién se tomó alguna vez el trabajo de escribir una *Historia de la no filosofía*? Quiero decir, ¿quien se preocupó alguna vez por escribir una Historia de todo lo que la filosofía idealista dominante (y hasta la filosofía dominada, materialista, con demasiada frecuencia obligada por la presión de la otra a pensar únicamente en las cuestiones planteadas por aquella) ha *pasado por alto, rechazado, censurado, abandonado* como desechos de la existencia y de la historia, como objetos indignos de su atención?

Ante todo, *la materia*, su gravedad y su potencia; ante todo, *el trabajo*, sus condiciones, la explotación, el esclavo, el siervo, el proletario, los niños y las mujeres en el infierno de la fábrica, los tugurios, la enfermedad, la usura (la del usurero y la del uso, el desgaste físico); ante todo, *el cuerpo* y su deseo que le viene del sexo, esa parte sospechada del hombre y de la mujeres que vigilaron y vigilan aún innumerables autoridades; sobre todo, *la mujer*, esa vieja propiedad del hombre, y *el niño*, encasillado desde la infancia por todo un sistema de control; ante todo, *la locura*, condenada a la prisión "humanitaria" de los institutos psiquiátricos; ante todo, *las prisiones* que acorralan la ley y el Derecho, y todos los desterrados, todos los condenados y todos los torturados; ante todo, *los bárbaros* para los griegos y los metecos o "extranjeros" o *indígenas* para nosotros; ante todo *el poder* del Estado y de todos sus aparatos de coerción y de "persuasión", disimulados en las instituciones aparentemente "neutras", familia, escuela, salud, administración, constitución política; ante todo, la lucha de clases; ante todo, la guerra. *Nada más que eso.*

Por supuesto, Aristóteles habla de los esclavos, pero para decir que son animales (*Política*, I, 5, 1254b-1255a). Por supuesto, Hegel habla de la guerra, pero para decir que regenera las naciones, como el gran viento del cielo sacude las aguas dormidas para impedir que se estanquen (1972: 55). Por supuesto, Spinoza habla del cuerpo, para decir que su potencia es desconocida,[1] pero no dice nada del sexo. Un rodeo insignificante para entrar en el orden.

Y ¿quién se atrevió alguna vez, al menos durante siglos,[2] a escribir una Historia de estos *objetos* no filosóficos, para mostrar que si la filosofía dominante los ha *despreciado* hasta ese punto es porque tenía gran interés en mantener el silencio sobre la relación que mantenía con su censura oficial, sobre su complicidad con la religión, la moral y la política de la clase dominante? ¿Y que esta complicidad definía en gran medida la filosofía misma? Antes de la guerra, el filósofo francés Nizan definía a los filósofos como "perros guardianes". Sobre todas estas cuestiones candentes, los filósofos ni siquiera tenían necesidad de ladrar: les bastaba con *callarse*.

1. "Y, en realidad, lo que puede el Cuerpo, nadie ha podido aún determinarlo" (Spinoza, 1999: 209, libro III, proposición II, escolio).

2. Pues, en la actualidad, la obra de Foucault y el trabajo de Rancière, por ejemplo, dan testimonio en Francia de esta preocupación. [N. de A.]

En este breve libro no podemos, materialmente, evocar todas estas cuestiones. En el Gran Rodeo que vamos a hacer, hablaremos solamente de ciertas prácticas humanas que pertenecen al terreno de la *no filosofía*, las más importantes para poder comprender qué es la filosofía. Pero es conveniente que cada lector tenga presente en su espíritu la existencia de las otras, pues ellas acompañan silenciosamente todo lo que vamos a decir.

3. *La abstracción*

Retornemos pues al doble advenimiento de la primera ciencia del mundo y de la filosofía que se constituyó para *responderle*.

El lector comprobará que hemos despachado el trabajo rápidamente. Pues se nos hizo asistir a ese doble advenimiento y comprendimos que la filosofía es, de algún modo, la encargada de "remendar" el desgarro provocado por la ciencia en el tejido de la ideología dominante. De acuerdo. Pero se nos dice que lo propio de esta primera ciencia fue romper con la práctica empírica de las matemáticas anteriores y razonar demostrativamente sobre objetos *abstractos*. Y que la filosofía, para cumplir su función de restauración ideológica, tuvo que seguirle el paso. Pero no se nos explica qué es verdaderamente esta ciencia ni sobre qué bases pudo nacer ni, sobre todo, qué es esa famosa *pureza* o *abstracción* que distingue sus objetos y su razonamiento. ¿Qué puede ser esa *abstracción* y qué nos prueba que haya nacido, milagrosamente, con esa ciencia, sin que la hayan precedido otras formas de abstracción?

Por lo tanto, nos hace faltar remontarnos a los comienzos, a la experiencia práctica de las grandes masas humanas que trabajan, sufren y luchan y que hacen la historia aun cuando deban soportarla. Tenemos que tratar de ver si, en esta experiencia práctica, podemos encontrar algo que se parezca a la *abstracción*, a lo *abstracto*.

Ahora bien, a simple vista, la reacción del sentido común, alimentado por la experiencia de sus prácticas reales, será decir: ¡Pero claro que no! ¡Todo lo que existe es concreto! ¿Qué hay más concreto que un hombre y una mujer, que hay más concreto, más material, que un campo, caballos, un tractor, una fábrica, una mercancía, el dinero? Cada cosa es lo que es, existe, está definida, está compuesta por todas sus partes, coexiste con una infinidad de otras cosas todas igualmente con-

cretas. ¿Qué pretenden con eso de la abstracción? Bien sabemos que cuando alguien viene a contarnos historias que no tienen ningún asidero, le decimos: "No son más que abstracciones", es decir, declaraciones que no tienen en cuenta lo real, lo concreto. Y lo mandamos a paseo.

Sabemos perfectamente que vivimos en el mundo concreto: desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte, vivimos en lo concreto, sometidos a lo concreto. Y ya es bastante difícil. Lo que faltaría es entregarse a la imaginación y creer en cosas que no existen... ¡Déjenos usted en paz con sus abstracciones!

En esta reacción hay un profunda protesta contra lo que llamaremos las "malas abstracciones", condenadas por toda la tradición materialista (Spinoza, 1992: 87, 103-105) y ciertos idealistas (Hegel, 1981: 72-73, 156-163). En realidad, cuando uno *hace abstracción* de la realidad, con la mayor frecuencia es para caer en ensoñaciones que a veces son interesadas, y se trata entonces de la intención de apartar a las personas de la realidad, de engañarlas respecto de la realidad.

Pero la abstracción no siempre concierne a "toda la realidad": uno puede hacer abstracción de *una parte* de la realidad para fijar su atención en el resto. El campesino que ara o el obrero que está en su puesto en la cadena de producción *hacen abstracción* de muchas cosas durante su labor: para poder pensar solamente en su trabajo. Del mismo modo, el científico, para considerar tal o cual aspecto de la realidad que estudia, *hará abstracción* del resto. No es que el resto no exista: lo deja provisionalmente de lado, como el campesino que trabaja la tierra deja provisionalmente de lado a su mujer y a sus hijos. Generalicemos: puede decirse que *toda práctica específica* (trabajo, investigación científica, medicina, lucha política) *hace abstracción de todo el resto de la realidad para dedicarse a la transformación de una parte de la realidad.* Abstraer es separar una parte de la realidad del resto de la realidad. La abstracción es, en primer lugar, esta operación y su resultado. Lo abstracto se opone a lo concreto como *la parte separada* del todo se opone al todo.

Bueno, ¡hemos avanzado bastante! Pues si uno extrae (abstrae) una parte de lo real, esa parte también es real. ¿En qué sentido se la puede llamar "*abstracta*", no de manera negativa, sino de manera *positiva*? Si la parte abstracta está hecha de la misma *materia* que el todo concreto del que se la ha abstraído, ¿qué queda de la abstracción? El recorte. El carnicero que corta el novillo "según las articulaciones" (Platón, *Fedro*, 265e), le quita una parte, luego otra. ¿Es la pata del animal una abstracción? El carnicero se nos reirá en la cara: es carne, como todo el resto.

Debemos pues buscar por otra parte. Por ejemplo, del lado de este ejemplo de Descartes (1982c: 15) que se pregunta sobre la imaginación de los pintores. Por lejos que vaya, no puede ir más allá de la

naturaleza existente, de los seres existentes. Pero el pintor puede combinar partes de la realidad, tomadas de aquí y de allá, tomadas de seres que no las poseen todas a la vez. Así, toma prestado de una dama el cuerpo, de un león las garras, de un águila la cabeza, pincela el todo y obtiene un ser que nunca nadie vio antes, un ser completamente nuevo, insólito, un ser que no existe: una quimera. Es el resultado de una serie de abstracciones: puesto que el cuerpo de mujer fue *abstraído* de cierta señora, la cabeza de águila de tal águila, las garras de león de tal león o de sus imágenes. *Y todo esto viene de la naturaleza, pero el resultado no está en la naturaleza.* El resultado de esta serie de abstracciones combinadas, por el contrario, *agrega* algo a la naturaleza que no estaba en la naturaleza. Esta vez, la definición de la abstracción es *positiva* pero también muy paradójica: puesto que agrega algo a la naturaleza sin salir de la naturaleza. Lo que tenemos es el resultado del trabajo de la imaginación del pintor que no se contenta con recortar (como el carnicero), sino que *compone.*

Pero esto es un asunto que compete a los pintores únicamente, ¿qué puede tener que ver con la vida? Las personas, en su inmensa mayoría, no son pintores. No viven en el plano imaginario y de las quimeras: viven en lo concreto.

Ciertamente.

¿Y si decimos que la primera *abstracción* a la que tienen que hacerle frente los seres humanos en todos sus actos de la vida cotidiana, de día y de noche (perfectamente: en sus sueños), es el *lenguaje*?

En efecto, ¿qué es una palabra sino un ruido articulado, por lo tanto, algo que existe en la naturaleza que ha sido *extraído*, por consiguiente, *abstraído* del conjunto de los ruidos existentes en la naturaleza? Sin embargo, esta cosa abstraída que es una palabra solo posee la existencia de la abstracción porque, como ruido, se halla combinada, asociada, a la cosa que designa. Así, cuando decimos: "Al gato lo llamo 'gato'", queremos decir que el ruido "gato", producido por cierta disposición de los músculos de la boca y de la lengua, está asociado a la realidad natural que es ese animal que corre detrás de los ratones y que maúlla cuando tiene hambre y al que llamamos así "gato". "Gato"[1] es un ruido transformado en palabra porque uno lo ha asociado a esa cosa viva que es un gato.

Y también podemos ver que, como en el caso de la quimera, esa composición de dos elementos *extraídos* de la naturaleza (el ruido "gato" y el animal gato) es totalmente *arbitraria*. El carácter arbitrario de la elección de las palabras para designar las cosas ya fue señalado por Pla-

1. "Chat", en francés, que se pronuncia /ʃa/. [N. de T.]

tón, quien, sin embargo, se inclinaba a creer que hay una correspondencia natural entre la palabra y la cosa, entre el sonido y la cosa. Y citaba numerosos ejemplos tomados de la lengua griega (*Cratilo*, 390e, 435a-e). También podríamos citar muchos en francés. Por ejemplo, cuando hablamos de "*murmure*" ("murmullo") uno ve, por así decirlo, que los labios se entreabren y se cierran sucesivamente para producir el sonido y es como si oyera el ruido que hacen para dejar pasar la palabra. Lo mismo cuando uno pronuncia "*brouhaba*" ("barahúnda"), está claro que la palabra imita el ruido de un rumor de muchedumbre. Y hasta cuando pronunciamos la palabra *trembler* (temblar), ya sea que se trate del árbol llamado tiemblo o álamo temblón o de un hombre desnudo tiritando de frío, es como si viéramos el movimiento del esbelto tronco sacudido por el viento o de un cuerpo que se estremece como hasta se lo puede contemplar pintado en un cuadro célebre de un pintor italiano del siglo XV, Masaccio, que ha representado a San Juan Bautista al borde de un arroyo: un hombre vierte sobre su cuerpo desnudo el agua del bautismo y él tiene un escalofrío.[2] Pintar el escalofrío...

Sin embargo, al lado de algunas palabras que reproducen, por decirlo así, la cosa, pero no por ello son la cosa misma, puesto que son palabras, significantes, la inmensa mayoría de las palabras no reproducen absolutamente nada de la cosa que designan. La palabra "hombre", la palabra "mujer" no tiene ninguna relación de ningún tipo, ni de sonido, ni de olor, ni de forma, ni de gusto, etcétera, con los seres reales que son el hombre y la mujer. Y Dios, para quienes creen en Él, no tiene ninguna relación *como palabra* con la "*realidad*" que sería Dios, hasta el punto que toda una escuela de teólogos (se llaman así las personas que supuestamente saben lo que es Dios y lo dicen) ha defendido la idea de que había alguna relación entre Dios y algún sustantivo de la lengua y que por lo tanto no había que darle a Dios ningún nombre y que la única manera de nombrarlo era utilizando nombres *que lo negaran*: así, solo se podía nombrar a Dios diciendo que era lo no existente, lo no potente, lo no perfecto, el no Dios mismo, lo que no era una manera de suprimirlo sino de decir que él está por encima "de todo nombre" posible, pues está por encima de toda realidad.

La inmensa mayoría de las palabras son pues totalmente arbitrarias respecto de las cosas que designan. Esto quiere decir que no hay ninguna relación natural, material, entre el ruido de las palabras y el sentido de las palabras. Esto es lo que registró el lingüista De Saussure cuando

2. Althusser hace alusión al *Bautismo de los neófitos*, un fresco que Masaccio pintó entre 1426 y 1427 en un muro de la capilla Brancacci de la iglesia Santa Maria del Carmine en Florencia. Representa a San Pedro bautizando a un hombre desconocido.

desarrolló la teoría de "*lo arbitrario del signo*".[3] De Saussure mostró que no había ninguna relación natural, necesaria, entre los ruidos (sonidos) o signos escritos que son las palabras y las cosas que designan, pero que, aun así, se había instituido una relación necesaria, aunque arbitraria (sin ningún fundamento natural de correspondencia o de semejanza) entre los signos y las cosas.

¿Cómo se instituyó esa relación? Evidentemente, no fue Dios quien la instituyó, por más que los creyentes de todas las religiones pretenden que Dios o su mensajero dieron el lenguaje a los hombres. Por lo tanto, si no fue Dios quien instituyó esa relación, fueron los hombres. Pero aquí comienzan las dificultades insalvables a las que los filósofos del siglo XVIII trataron, pero en vano, de proponer una solución: pues para que los hombres se pusieran de acuerdo en dar palabras definidas y las mismas palabras a las cosas, hacía falta que vivieran en sociedad. Pero, para vivir en sociedad, hacía falta que hubieran acordado entre sí un pacto social, una convención y, para sellar esa convención, evidentemente, ¡les hacía falta el lenguaje! Nos encontramos, pues, ante un círculo vicioso teórico del que solo se sale, como lo hizo Rousseau, suponiendo que el lenguaje tiene un origen desconocido pero, aun así, un comienzo, puesto que no siempre existió, puesto que los hombres comenzaron por ser animales y que los animales no hablan.[4]

Si bien entre las palabras y las cosas no hay más que una relación arbitraria y convencional, De Saussure mostró que existían, en cambio, relaciones necesarias entre los sonidos y que lo que distinguía las diferentes palabras era la diferencia reglada del sistema fonológico. Esto quiere decir que ningún elemento fonológico existe por sí mismo, existe únicamente por la diferencia que lo distingue de los otros elementos fonológicos y lo vincula a ellos (así la *p* no existe por sí sola, sino en su diferencia con la *b*; la *d* no existe sola, sino en su diferencia con la *t*, etcétera). De modo tal que, desde el punto de vista de los sonidos, la lengua no es más que un *sistema de diferencias*. Esta regla de afinidad y de diferencia es lo que termina por constituir unidades de sonido que permiten identificar las palabras y, por consiguiente, distinguir las palabras entre sí y, gracias a ellas, distinguir las cosas, nombrándolas.

3. "El signo lingüístico es arbitrario. El vínculo que relaciona una imagen acústica dada con un concepto determinado y que le confiere su valor de signo es un vínculo radicalmente arbitrario" (De Saussure, 1967: 152).

4. "[D]ejo a quien quiera emprenderlo el análisis de este difícil problema, que ha sido el más necesario, [el de establecer si se pasó] de la sociedad ya consolidada, a la institución de las lenguas o de las lenguas ya inventadas, al establecimiento de la sociedad" (Rousseau, 1964: 151).

De Saussure mostró asimismo que entre las palabras (llamadas, según esta nueva relación, *significantes*) existían relaciones de proximidad y de oposición y que la lengua disponía de toda una serie de palabras y de construcciones que tenía la única función de poner de manifiesto esta diferencia o esta afinidad. (Por ejemplo, la palabra "*son*"[5] designa a la vez el ruido y el envoltorio del grano. Lo que permite distinguir los dos sentidos de la misma palabra, son palabras especiales o construcciones de frases: "*Le son du clairon*" ["El sonido del clarín"]; "*il fait l'âne pour avoir du son*".)[6]

La lengua, aun siendo arbitraria, constituye un doble sistema a la vez fonológico (sus diferentes sonidos) y gramatical (la disposición de sus palabras en las frases), ordenado por leyes necesarias y necesariamente respetadas, sin lo cual ya nadie se reconocería en ella.

Ahora bien, esta extraña realidad, la lengua, es lo que permite la operación llamada abstracción. En este sentido, *todos los individuos que hablan hacen "naturalmente" uso de la abstracción*, de esta nueva abstracción.

Por supuesto, se sorprenderían mucho si uno se lo dijera, como se asombraba el señor Jourdain cuando se le decía "que hacía prosa". Sin embargo, es verdad. La prueba está en que basta con tomar cualquier palabra que tenga una sola acepción, ya se verá cual (los nombres propios y otros), para que se manifieste esta realidad de que *todos los individuos hacen uso de esta abstracción*, es decir, sin dejar de vivir en lo concreto, viven también en esta abstracción, independientemente de cuáles sean sus actos, por tanto, sus actos más concretos.

Tomemos, por ejemplo, un campesino que dice: *la* vaca se murió. Para él, se trata de *su* vaca y no de cualquier vaca, se trata de la Graciosa que murió anoche al parir un ternero, porque el veterinario había tenido un accidente. Por lo tanto, cuando habla de "*la* vaca", se trata de "*su* vaca" y entre sus vacas, de una sola vaca, justamente *esa* que murió anoche. Se trata, pues, de un animal que uno no puede confundir con ningún otro, de la cosa más concreta que pueda haber, la más singular que pueda existir.

Sin embargo, cualquier campesino podría decir de *su* vaca o de cualquier vaca, con la condición de designarla, ya sea mediante el lenguaje, ya sea mediante el gesto: "*la* vaca", y, si se cumplen las condiciones de la designación concreta, nadie se confundiría. Dicho de otro modo, en cada caso, es decir, en todos los casos, es decir, en cualquier caso, *la forma más abstracta, la más general, como las dos palabras "la vaca", designaría infaliblemente el objeto más concreto*, tal vaca y no otra y nadie se equivocaría al respecto. Lo mismo exactamente sucedería si nos refiriéramos a un obrero que dijera "*le patron est une vache*" ("El patrón es muy severo") o "el patrón es un buen tipo, pero es un patrón". En todos los casos, *la abstracción del lenguaje sirve para designar lo concreto más concreto entre las cosas*.

5. En francés "son" significa "sonido" y "salvado". [N. de T.]

6. "Se hace el asno para que le den salvado", expresión francesa que indica que alguien se hace el tonto para sacar ventaja. [N. de T.]

El filósofo alemán Hegel demostró esto en un texto célebre de la *Fenomenología del espíritu* (1941b: 83-85). Allí decía: imaginemos a cualquiera en cualquier situación. Supongamos que esa persona quisiera designar lo que señala con el dedo o lo que quiere decir con la palabra más corta y más concreta, una palabra que ni siquiera sea una palabra, sino un gesto que designe la cosa más singular del mundo. Esa palabra o ese gesto tendrán el efecto de simplemente mostrar la cosa concreta. Equivaldrá a decir: "*esto*" sin más. La cosa que es ese *esto* habrá sido mostrado y nadie podrá confundirse: es indudablemente *esto* y no aquello. Y, para estar seguro de que esta cosa es realmente ella misma y no desaparece (pues en un segundo puede ser reemplazada por otra), la persona precisará: esto, *aquí, ahora*. Pues bien, sigue Hegel, basta que esta persona se dé vuelta y, si busca el objeto concreto, singular, el *esto* que estaba *aquí, ahora*, lo más probable es que se dé cuenta (como cuando uno mira desfilar el paisaje desde un tren) de que el *esto, aquí y ahora* ha cambiado por completo. Otro *esto* ha tomado su lugar, *aquí y ahora*. Hegel concluye no que lo concreto inmediato no existe, sino que el lenguaje que tiene la función de designarlo como concreto es en sí mismo *abstracto, general*.

Por supuesto, podemos plantear la cuestión de saber si no hay otro medio además de la abstracción del lenguaje para *capturar* lo concreto. Cuando alguien come un budín no se confunde de alimento: sabe muy bien que lo que está comiendo es *este* budín y no otro. Cuando un hombre abraza a una mujer en sus brazos y la penetra, no se equivoca de mujer, salvo en las comedias de Marivaux: es ella y ninguna otra. Pero, precisamente, se calla y son sus brazos y su sexo los que *tienen la palabra*.

Cuando un obrero trabaja en *su* producto, ocurre lo mismo: él designa el objeto concreto porque lo sostiene y lo trabaja con las herramientas que tiene en la mano. De ello se sigue que hay *una apropiación de lo concreto que no pasa por el lenguaje, sino por el cuerpo del individuo*, ya sea cuando trabaja una materia prima, ya sea que se una a otra persona en el acto sexual, ya sea que consuma pan y vino para alimentarse o que se apropie del poder del Estado. En ninguno de estos casos, salvo impostura, hay error sobre lo concreto y el hombre se apropia de lo concreto sin pronunciar una palabra.

Pero lo que falta en este acto de apropiación es la comunicación social, la capacidad de decir a los otros: esta es mi mujer, este es mi pan,

esta cosa es mi caballo o son mis herramientas. Por ello, lo que falta finalmente es el *reconocimiento social y público del acto de apropiación de lo concreto*. Ahora bien, todo muestra que, para vivir en sociedad –y el ser humano vive en sociedad–, las personas tienen necesidad no solo de apropiarse físicamente de las cosas concretas, también tienen necesidad de que esta apropiación les sea reconocida socialmente, o bien mediante el consentimiento tácito de los demás, o bien *a través del derecho de propiedad*: de lo contrario, cualquiera podría venir a tomar prestado o robarle su caballo o sus herramientas. De modo que, de alguna manera, hay necesidad de que el acto de apropiación corporal, física, se confirme mediante una consagración que pase por el rodeo de un lenguaje particular, *el lenguaje del derecho* que afirma públicamente, delante de todos: esta mujer le pertenece a él (y no a otro), este caballo es suyo, etcétera.

Para que pueda ejercérsela sin riesgo y con todas las garantías posibles, la apropiación más *concreta* tiene, pues, necesidad de la sanción social del *lenguaje del derecho*, es decir, de un sistema abstracto de relaciones. Si no se somete a esta abstracción y a su sanción, llevada la situación al extremo, la apropiación concreta de lo concreto corre el riego de no ser reconocida socialmente y, por tanto, de violar el derecho y de recibir la calificación de robo o de delito: en este sentido, cae aún bajo una regla abstracta, la del derecho, que prohíbe apropiarse de un bien que pertenece a otro. Produce el delito público y su castigo, este último siempre concreto: la pena aplicada al delincuente o al criminal.

Este es el círculo *dialéctico* de lo concreto y lo abstracto. No hay abstracción sin la existencia de lo concreto, pero los individuos solo pueden tener relación social con lo concreto por intermedio de las reglas abstractas del lenguaje y del derecho. Y si las violan, pagan *concretamente* su delito. Pues el mal uso del lenguaje, las injurias, las mentiras recaen casi siempre sobre sus autores *en persona*, como los robos, los crímenes y las demás *afrentas* al Derecho.

Me dirán, sí, vivimos bajo el imperio del lenguaje y el Derecho. Pero no pasamos la vida solo en eso. La existencia no está hecha solamente de palabras y el Código Civil no reglamenta todo el contenido de nuestras acciones. El Derecho enuncia reglas generales, válidas para todo el mundo y por eso se las llama "abstractas". Basta respetarlas para vivir en paz. El resto del tiempo nos pertenece: por ejemplo, el trabajo, nuestra vida personal, nuestros deseos y nuestros placeres. Todo eso es *lo verdaderamente concreto de nuestra vida: lo que hacemos por nosotros mismos*.

Sí y no. Sí, porque es verdad que quien trabaja es una persona concreta que manipula una materia concreta con sus herramientas concretas y pone en ello toda su capacidad, toda su paciencia, aun cuando trabaje para otro y con mayor razón si trabaja para él. Sí –para pasar de un

extremo al otro–, porque es verdad que ese que ama es un hombre concreto que se une a una mujer concreta (ella y no otra) y pone en ello toda su atención y toda su pasión.

No, porque no hace falta más que tomar un poco de distancia para darse cuenta de que cada una de esas personas concretas solo llega a trabajar o a amar repitiendo gestos aprendidos, sometidos a relaciones tan abstractas como las del lenguaje y el Derecho. Por hábil que sea, un obrero no hará tal gesto y tal otro, si *la forma de su trabajo* y, por lo tanto, de sus gestos prácticos, no le hubieran sido *impuestos* por la materia prima existente y las herramientas y máquinas existentes que no fabricó él, sino que son el resultado de una larga historia de relaciones sociales que fijaron esa forma, independientemente de él; no los haría si las relaciones de producción existentes no le hubieran fijado su lugar en la organización del trabajo y en su división. Sus gestos le son propios, pero él no hace sino repetir los mismos gestos que repiten millones de obreros del mundo en el mismo instante: gestos fijados de antemano, *abstractamente* para él y para sus semejantes por las relaciones de producción que dominan las sociedades donde viven.

No, porque basta tomar un poco de distancia para darse cuenta de que cada hombre concreto que ama a una mujer concreta (ella y no otra), aun cuando busque otras palabras y otros gestos que le sean propios para expresarle su amor y su apego, en general, no hace sino retomar, con algunas variaciones, las pocas pobres palabras, los pocos pobres gestos que la tradición ha fijado y tratado de transfigurar mucho antes de que él naciera y que la prensa, las novelas, la radio –¡y las canciones!– difunden durante todo el día. Y si uno se aleja un poco más, advierte que en toda civilización hay palabras y gestos determinados y convencionales, palabras y gestos diferentes para declarar el amor: y que a veces es el silencio, cuando las relaciones entre los sexos han sido fijadas con anterioridad y sin apelación por la familia o la religión. ¿De dónde vienen esas palabras y esos gestos? *De cierta idea establecida* de lo que está en juego en las relaciones entre un hombre y una mujer o, más precisamente, de cierto grupo de ideas de *lo que debe hacerse en función de lo que está en juego* en las relaciones de un hombre y una mujer. Este grupo de ideas (el amor, siempre, la pareja, la felicidad, los hijos, la iniciativa del hombre superior a la de la mujer, el abandono, el arrepentimiento, el retorno, la muerte) constituye lo que podría llamarse una *"ideología" práctica*. Estas *ideas* existen solo por sus *relaciones*, que se imponen a la inmensa mayoría de los hombres y las mujeres y que inspiran y rigen las palabras y los gestos usuales de la más concreta ceremonia del amor.

Hemos tomado estos dos ejemplo, que son simples, para no complicar la exposición de una verdad elemental: no solamente el lenguaje es

arbitrario (está ligado a las cosas concretas, pero es arbitrario y existe independientemente de ellas, lo que le permite tener un valor *general*, que es una característica propia de toda abstracción), no solamente el Derecho es abstracto (porque *hace abstracción* de toda particularidad, es general y vale para todos), sino que existe una cantidad infinita de *gestos abstractos*, que están asociados a prácticas concretas, pero que existen independientemente de ellas, lo que les permite tener un valor general y *servir a esas prácticas concretas.*

Si queremos resumir lo expuesto diremos: la abstracción no es la separación de una parte perteneciente al todo concreto. La abstracción está ligada a lo concreto, proviene de lo concreto de una manera que puede variar (el lenguaje no fue *abstraído* de lo concreto como el derecho ni como los gestos abstraídos de toda práctica). Pero lo propio de la abstracción es ser algo más que una parte de lo concreto, puesto que *agrega* algo a lo concreto. ¿Qué le agrega? La *generalidad de una relación* (lingüística, jurídica, social, ideológica) que concierne a lo concreto. Mejor aún: *esta relación domina inadvertidamente lo concreto y es la que constituye lo concreto como concreto.*

Hay pues como un ciclo: lo concreto está al comienzo, viene luego lo abstracto y luego nuevamente lo concreto. Esto es lo que decimos: la apropiación social de lo concreto pasa por el dominio de las relaciones abstractas. Hay por lo tanto dos concretos: lo concreto no apropiado socialmente que, en última instancia, *no es nada*, y lo concreto apropiado por los hombres pero *producido como concreto por esta apropiación.* Lo cual equivale a decir que sin el lenguaje y sin los derechos, sin las relaciones de producción y las relaciones ideológicas, no hay nada en el mundo que sea concreto para el ser humano. Porque no puedo nombrarla, ni atribuirla, ni producirla, ni darle a conocer mis intenciones.

Hay una historia de Oscar Wilde que cuenta a su manera la Creación del mundo y el paraíso y, dentro de él, de Adán y de Eva. Dios, en aquel momento, estaba distraído: se olvidó de darles la lengua. Y Wilde explica que Adán y Eva nunca se encontraron y, como nunca se encontraron, nada de lo que debía ocurrir ocurrió: ni la serpiente, ni el fruto del bien y del mal, por lo tanto tampoco el pecado ni toda la sucesión de catástrofes, ni la Encarnación y por lo tanto tampoco la Redención del Mundo. Y, ¿por qué nunca se encontraron (cruzarse, se cruzaron)? "*Como no sabían hablar, no podían verse.*"

4. La abstracción técnica y la abstracción científica

Pero, me objetará alguien, si siempre estamos en la abstracción o, mejor dicho, si siempre vivimos sometidos a la abstracción, sometidos a relaciones abstractas, si siempre tenemos necesidad de pasar por la abstracción para poder alcanzar y transformar lo concreto, ¿qué diferencia hay entre esta abstracción que reina en todas partes y la abstracción de la ciencia, de la que hablábamos antes? ¿Se trata solamente de una diferencia de grado?

Efectivamente, podemos pensarlo así. Cada práctica parece poseer sus relaciones abstractas propias que la constituyen y si uno sube en la *jerarquía* de las prácticas, puede presumir que observará una diferencia de grado cuando pasa de las prácticas más comunes (lenguaje, producción, relaciones humanas) a la práctica considerada *la más elevada*, la práctica científica. Pero hay que desconfiar de esta noción de *jerarquía* (y por ende de una diferencia de valor o de dignidad) entre las prácticas: es una idea que corre el riesgo de proceder no del lugar respectivo de las prácticas, sino de un juicio de valor social que remite a la organización de la sociedad. Esto puede observarse muy claramente en la *jerarquía de las prácticas* que encontramos en Platón (*La República*, IV, 419a-434c); esta *jerarquía* sirve sencillamente para apuntalar y justificar un orden social o, más bien, para restaurarlo.

Provisionalmente, y para evitar ese riesgo, diremos que cada práctica posee su naturaleza propia, su especificidad. Y que el paso de una práctica a otra, si se lo observa en la realidad, también debe ser analizado en su especificidad y su diferencia propias.

Todos reconoceremos esta diferencia si consideramos, por ejemplo, la *práctica productiva* de un campesino que posee un poco de tierra y un rebaño y que trabaja todavía del viejo modo artesanal, o la práctica de

un gran estanciero capitalista que posee centenares de hectáreas y todo un parque de maquinarias en la Beauce y trabaja según el modo industrial: estos dos hombres no tienen la misma práctica de producción. Con mayor razón, el gran terrateniente, que no trabaja sino que vive de la renta territorial (los arrendamientos) y de la especulación con sus ingresos (acciones de la Bolsa o inversiones en la industria), no tiene la misma práctica porque no produce nada, sino que vive de la explotación directa (los granjeros) e indirecta (los trabajadores por intermedio de sus *colocaciones* e *inversiones*). Y el obrero asalariado que trabaja en la cadena de producción de una fábrica que no le pertenece, con máquinas que no le pertenecen, también tiene una práctica, como su patrón, que no trabaja sino que lo explota y especula con sus ingresos, *invirtiendo* en su empresa o *trabajando* con los bancos o con otras ramas de la industria donde invierte sus ganancias.

Si consideramos ahora no ya la práctica "*inmediata*" de estos trabajadores o no trabajadores (lo que *vemos* que hacen), sino *la práctica que se realiza* en sus herramientas, en sus máquinas, en sus procedimientos (incluidos los procedimientos financieros de los capitalistas) y que rige su práctica inmediata, que les da *los medios* de *hacer lo que hacen*, nos encontramos ante una práctica por completo diferente que supone no solamente hábitos, *destrezas*, la familiaridad de los *procedimientos* (en el trabajo y en los *negocios*), sino también realidades materiales, máquinas, instalaciones, Instituciones, en suma, todo un *saber hacer técnico* invertido en esas realidades y, por tanto, en las prácticas correspondientes.

Aquí la abstracción cambia una vez más de naturaleza y, si queremos considerar que el conjunto constituido por las realizaciones (fábricas, maquinarias, organización del trabajo, procedimientos de especulación financiera) representa la *realización de una técnica* muy elaborada, diremos que la abstracción presente en esta técnica será la de un saber: no únicamente de un saber hacer, sino de un saber abstracto y relativamente coherente, registrado en los Tratados (de producción agrícola, de construcción de máquinas, de organización del trabajo, de colocación de los capitales, etcétera), *de un saber hacer y de un saber* que puede ser enseñado y comunicado. Este saber se verifica a través de la práctica, puesto que se lo puede aplicar y producir resultados.

En nuestras sociedades, donde las ciencias desempeñan un papel muy importante en la producción, ese saber técnico es, *por un lado*, la repercusión del saber científico, en la medida en que una parte de sus realizaciones dependen de la aplicación de resultados científicos. Digo "por un lado", porque ha habido filósofos idealistas, como Kant, que defendieron la idea de que la *técnica* no es sino la "*consecuencia de la teoría*" científica (1980b: 925-926), es, pues, pura teoría y no constituye una

práctica aparte. Pero esto equivale a desdeñar, a favor de una *teoría pura* que se sostiene en una abstracción *pura*, la *materialidad* del saber hacer y del saber técnico, la opacidad y la resistencia de su objeto (que no se reduce a la transparencia de la teoría *pura*). Es, en suma, desestimar el hecho de que, mucho antes de que aparecieran las ciencias, existía un saber hacer y un saber técnico o práctico.

Hemos visto que, mucho antes del advenimiento de las matemáticas *puras*, *se sabía qué hacer* para realizar operaciones matemáticas para obtener resultados, no solo en el cálculo y la medida, sino también en la arquitectura, la hidráulica, la navegación y el armamento. Se sabía *qué hacer para* realizar operaciones de física, de estática y de dinámica, para transportar masas enormes a través de largas distancias, para lanzar proyectiles con *máquinas* y realizar operaciones de óptica y también de química y, por supuesto, todas las operaciones agronómicas necesarias para el cultivo de la tierra y la cría de ganado. Ciertamente, todo ese saber era *empírico*, no se había adquirido mediante demostraciones hechas con objetos *puros*, pero era inmenso y sin él hubiera sido impensable el descubrimiento de las matemáticas *puras*, que primero ofrecieron la demostración de los resultados adquiridos (por los babilonios, los egipcios, etcétera) antes de superarlos.

¿De dónde vienen ese saber hacer y ese saber técnicos? De *descubrimientos técnicos* que jalonan toda la historia humana desde su prehistoria y siguen dándose en nuestra historia presente. Para no remontarnos hasta el paleolítico, al descubrimiento del fuego y de la piedra tallada, digamos que los hombre descubrieron los metales, descubrieron la rueda, descubrieron la energía del agua y del viento, descubrieron el trigo, pasando de la pastura al cultivo de las tierras, etcétera. Nadie sabe cómo se hicieron esos *descubrimientos*. Pero es evidente que solo pudieron nacer de los elementos presentes, el encuentro de las diferentes técnicas anteriores y, sin duda, un hecho fortuito (acontecimiento o elemento que podría no haber estado presente) que precipitó el descubrimiento en el encuentro imprevisto de elementos totalmente diversos. Solo pudieron nacer teniendo como fondo el saber hacer anterior y también la representación del mundo en la que vivía el hombre en la época.

Pues no debemos olvidar que esas personas, aun siendo muy primitivas, vivían en sociedad y, como vimos, la *reproducción* de esas sociedades suponía todo un sistema de ideas y de ceremonias que sancionaban a la vez la reproducción biológica de la comunidad y su relación con la naturaleza. Es difícil imaginar que esta representación *religiosa del mundo*, que permitía identificar cada objeto y cada práctica y darles el sentido que tenían para la sociedad, no haya desempeñado una parte importante en la simple percepción de las cosas y en el *descubrimiento* de

nuevas propiedades, o en la invención de herramientas y de las primeras máquinas.

Es por ello por lo que, si bien podemos hablar de un saber hacer y de un saber técnico o práctico, hay que cuidarse de representárselos como algo adquirido por simple *contacto directo* de las cosas que les habrían revelado a los seres humanos sus propiedades de un modo puramente *empírico*. El empirismo quiere que la verdad esté en las cosas y que su conocimiento se dé a simple vista o por extracción: *separo* de la cosa todo lo que no es su verdad y obtengo su verdad. Lo cual es demasiado simple para ser verdad: pues siempre mantengo relaciones *prácticas* con las cosas, las trabajo y debo trabajarlas para conocerlas. Y cuando las trabajo, siempre tengo en la cabeza ideas en las que se mezclan de manera indiscernible el saber y la ideología, y esa relación ideológica es parte implicada en mi trabajo y mi investigación y mi descubrimiento, puesto que siempre ha *enmarcado* mi conocimiento. *No hay, pues, conocimiento "empírico" puro*: solo se puede hablar de conocimiento *"empírico" por contraste*, para destacar lo propio del conocimiento científico, su diferencia con el conocimiento técnico-práctico.

Esta tesis es importante, pues la idea de un conocimiento empírico puro, sobre el cual se asientan todas las filosofías empiristas, es un mito idealista que sirve de justificación o argumento disuasivo para afirmar la omnipotencia de las Ideas o de las Formas puras del conocimiento.

He insistido en el conocimiento práctico-técnico porque constituye un punto ciego de la filosofía idealista. Esta filosofía *no quiere ver* que ese conocimiento práctico, surgido del trabajo secular de las personas y de sus descubrimientos a tientas, posee una especificidad propia. Y a cualquier precio busca reducirla, ya sea al mito de un *conocimiento empírico* inexistente en su pretendida pureza, ya sea a la ciencia pura y simple en su forma *aplicada*. Esta filosofía no quiere ver que ese conocimiento práctico-técnico ha precedido a la ciencia y que sin él la ciencia no habría podido emerger en la historia. Esta filosofía no quiere ver que, en nuestro tiempo dominado por las ciencias, se hacen descubrimientos como se los hacía en los tiempos de Arquímedes y de Leonardo da Vinci, *que no pasan por la ciencia*, pero de los que la ciencia se apodera más tarde. No quiere ver que la simple práctica humana, que trabaja o experimenta su objeto, puede llegar a captar lo que la ciencia, con sus pretensiones sostenidas por la ideología reinante, ha dejado de lado, ha rechazado o ha despreciado.

Hablo de la Historia de la no filosofía: es la historia de todas las prácticas humanas silenciosas que se han relegado a la oscuridad, pero que sostienen o acompañan cada una de las prácticas visibles y que producen esos descubrimientos que surgen a veces en el mundo de la *cultura* como una sorpresa y como un escándalo insoportable para las ideas dominantes. Veamos algunos ejemplos de descubrimientos surgidos de prácticas despreciadas por la filosofía dominante: Maquiavelo, que sirvió a los príncipes y sabe de qué habla, dice que "para conocer a los príncipes, hay que ser del pueblo" y menciona el interminable combate de los "gordos" y los "flacos";[1] Marx, quien militó en el movimiento obrero y sabe de qué habla, afirma: "la historia es la historia de la lucha de clases".[2] Freud (2010), que se ha tenido que ver con los histéricos y sabe de que habla, sostiene: el hombre tiene pensamiento y deseos inconscientes y estos son sexuales.

Además, he insistido en el *conocimiento técnico-práctico*, que podemos llamar conocimiento práctico, porque no es *puro*: no solo porque no produce demostración ni prueba experimental, como las ciencias, sino además porque, visiblemente, siempre está sujeto a las relaciones silenciosas de la *representación del mundo* o la ideología de la sociedad o del grupo social que lo produce. *Poner el acento en el conocimiento práctico es también poner en evidencia esta condición de todo conocimiento que es la ideología*. Muchos filósofos han reconocido la existencia de nociones precientíficas y de representaciones erradas entre los hombres: los diferentes errores enumerados por Bacon (2010: 110-112), entre los cuales figuran los *errores de la tribu*, los errores sociales, vinculados con la existencia del poder y de la religión. Pero han sido pocos los filósofos que creyeron que esas ideas preconcebidas o erradas debían analizarse no una por una, sino dentro de su *sistema* y no de manera negativa (no como simples errores) sino *positivamente*. Encontramos esta intuición en Spinoza (1999: 169, libro II, proposición XL, escolio 2), quien sitúa antes del conocimiento científico (segundo género de conocimiento) lo que llama el conocimiento del primer género o la "imaginación". Toda percepción se da en ella, toda cosa es nombrada por ella, y por ella cada cosa, percibida y nombrada, se sitúa en el sistema de la imaginación, en el orden de las cosas tales como estas aparecen representadas en esta *ilusión necesaria*.[3] Esta ilusión no es la de una *facultad* psicológica (Spinoza rechaza la noción de facultad),[4] sino la de un mundo que siempre es so-

1. "Para conocer bien la naturaleza de los pueblos, hace falta ser príncipe y para conocer bien la de los príncipes, hay que ser del pueblo" (Maquiavelo, 1998: 56).

2. "La historia de las sociedades no ha sido sino la historia de las luchas de clases" (Marx, 2011: 343).

3. Anotación manuscrita en el margen, subrayada dos veces: "¡El cuerpo!".

4. "[N]o hay en el Espíritu ninguna facultad absoluta de comprender, de desear, de amar, etcétera, de lo que se sigue que las facultades y sus semejantes son, o bien puramente ficticias, o nada más que entes metafísicos" (Spinoza, 1999: 183, libro II, proposición XLVIII, escolio).

Fue necesario esperar a Marx para penetrar más profundamente en la teoría de esta realidad: la ideología, y descubrir que está constituida, también ella, por relaciones abstractas.

¿Por qué todos estos desarrollos?

Para poder presentar el *conocimiento científico* era necesario instaurar *el conocimiento práctico* y las *relaciones ideológicas* en las cuales y bajo cuya presión se produce.

La primera ciencia de la historia, la matemática, surgió precisamente sobre la base del saber práctico y de una coyuntura ideológica dada. Ese advenimiento se repite siempre sobre la base de un saber práctico anterior y de una coyuntura ideológica, filosófica y científica dada (pues la filosofía existe ya) en el caso de todas las demás ciencias: la física, la química, la biología, etcétera. Pero, en cada caso, podemos hablar de un *corte* o de un *cambio de terreno*, para marcar la diferencia entre el saber práctico anterior y la naturaleza del saber científico en el sentido fuerte del término. Esta mutación siempre adquiere la forma de una paradoja en relación con las respuestas anteriores: allí donde uno esperaría nuevas respuestas, la ciencia comienza por cambiar las preguntas (Marx); donde Scheele veía una solución (la flogística), Lavoisier vio un problema (el descubrimiento del oxígeno, con lo cual se inaugura la existencia de la química),[5] etcétera. El advenimiento de una ciencia coincide así con una mutación en el *sistema de las preguntas* que la ciencia le hace a la naturaleza, en el sistema de los problemas que afronta: una mutación de la *problemática*. Naturalmente, esta mutación afecta los conceptos a través de los cuales la ciencia piensa sus problemas: la mutación de la problemática heredada del conocimiento práctico aparece acompañada de una transformación de nociones antiguas en conceptos nuevos y, correlativamente, de *objetos* antiguos en *objetos* nuevos. El triángulo sobre el que razona Tales no es el triángulo dibujado en la arena. El movimiento sobre el que razona Galileo no es el movimiento pensado por Aristóteles. Los cuerpos del químico no son los cuerpos del alquimista.

¿Cuál es la diferencia esencial que distingue el conocimiento científico del conocimiento práctico? Sabemos que el conocimiento práctico versa sobre objetos concretos, empíricos y sobre las operaciones que permiten obtener resultados concretos. Pero, como se trata de un conocimiento, *agrega* algo más a los objetos concretos de que habla. ¿Qué? Una abstracción que adquiere la forma de la *generalidad*, es decir que trata *–y trata únicamente–* del conjunto infinito de los objetos concretos enumerados o de las propiedades observadas. Simplemente, se ha es-

5. Carl Wilhelm Scheele (1746-1786) había preparado el gas que Lavoisier identificó no como perteneciente a la categoría "flogística", sino como oxígeno.

tablecido, por la práctica, que tal receta valía *generalmente* para *todos los casos observados*, pero solamente para ellos.

El conocimiento científico, en cambio, trata de los objetos directamente abstractos y dotados por ello de una abstracción *que no es ya la generalidad, sino la universalidad*. Un concepto científico, un teorema científico, una ley científica son validos para todos los objetos definidos por ese concepto, ese teorema, esa ley, sin excepción, aunque la demostración científica se haya efectuado *sobre un único caso*, justamente, sobre un objeto abstracto que tiene la propiedad de representar al conjunto infinito de objetos de su tipo.

El salto de la generalidad a la universalidad, el resultado demostrado sobre un solo objeto abstracto que vale para todos los objetos de su tipo, es lo que cambia enteramente el alcance del conocimiento: este ya no está limitado a los casos observados, puesto que se extiende a todos los casos posibles de un mismo género. Las propiedades establecidas al estudiar un triángulo *puro* son válidas para todos los triángulos posibles o reales.

La propiedad más notable de este nuevo saber es que, aplicando los nuevos conceptos universales a nuevos objetos universales, uno puede producir nuevos objetos abstractos y conocerlos, lo cual abre un campo nuevo a la investigación científica. La ciencia ya no está limitada *por la limitación de los casos observados* sobre los que razona el saber práctico. No puede prescindir de la observación de lo concreto, pero eso concreto que observa no es la existencia inmediata de datos puros. Lo concreto de la ciencia es lo concreto *experimental*, lo concreto *purificado*, definido y producido en función del problema por plantear, inserto en todo un dispositivo de instrumentos que no son sino, como ha escrito Bachelard, "teorías realizadas".[6] Eso concreto experimental deviene *representante de su propia especie*, vale decir, representante de todos los concretos idénticos a él porque está sometido a las condiciones de su inserción *en el dispositivo experimental*: y así, basta conocerlo para conocer todos los demás, puesto que su conocimiento se produce en condiciones teóricamente definidas que aseguran su validez universal.

Por lo tanto, no habría que creer que el surgimiento de la ciencia, aun cuando se dé sobre la base del conocimiento práctico, libera

6. "Naturalmente, cuando se pasa de la observación a la experimentación, el carácter polémico del conocimiento se vuelve aún más neto. Entonces es necesario que el fenómeno sea clasificado, filtrado, purificado, vertido en el molde de los instrumentos, producido en el plano de los instrumentos. Ahora bien, los instrumentos no son sino teorías materializadas. De ahí salen fenómenos que llevan por todas partes la marca teórica. [...] La verdadera fenomenología científica es pues esencialmente una fenomenotécnica" (Bachelard, 1934: 12).

a la ciencia, de una vez y para siempre, de su relación con lo *concreto*. Hasta en la ideología, la relación con lo *concreto* subsiste. Y veremos cómo. En el conocimiento práctico, la relación con lo concreto real es sin duda una relación de conocimiento, pero solamente *general*, que alcanza al conjunto de los casos observados al que pueden agregarse algunas *inducciones* limitadas. En el caso del saber científico, la relación con lo concreto real es objetiva, pero *universal*. En la ciencia, subsiste, pues, la relación con lo concreto; no solamente lo concreto de lo que la ciencia es parte (lo concreto experimental), sino lo concreto que la ciencia alcanza: el conocimiento o lo "concreto de pensamiento" (Marx, 1957b: 164-165). Y, como el conocimiento está siempre comandado por la práctica social, una vez producido, retorna a la práctica social: adquiriere la forma de procedimientos técnicos o de *principios* de acción. Tal es el ciclo *concreto-abstracto-concreto*. Hemos conservado estas denominaciones ("concreto", "abstracto") pues parecían ser las más naturalmente adecuadas. Pero ahora que hemos aprendido, después de recorrer todo este camino, que solo existe lo concreto en el caso de una práctica y solo existe lo abstracto en el caso de una teoría, podemos reemplazar nuestra primera formulación por una segunda y hablar del ciclo *práctica-teoría-práctica*. Podrá decirse entonces que toda teoría no sale de la práctica sino para retornar a la práctica, en un ciclo sin fin que abarca toda la historia de la cultura humana.

A este ciclo alude la tesis de la "*primacía de la práctica sobre la teoría*". Todos hemos oído esta expresión que pertenece a la tradición materialista marxista. ¡Pero también pertenece al idealismo! Pues un filósofo como Kant también afirma la primacía de la práctica sobre la teoría.[7] Pero, hay que tener cuidado con las palabras: en Kant, la práctica designa la práctica *moral*, el cumplimiento del deber, mientras que, en la tradición marxista, la práctica designa la actividad de producción y de lucha social del ser humano. La misma expresión tiene pues dos sentidos totalmente diferentes. Sin embargo, la tesis marxista de la *primacía de la práctica sobre la teoría* corre el riesgo de ser malinterpretada a causa de la palabrita "primacía" y a causa de la distinción neta entre práctica y teoría. El idealismo es el que separa radicalmente la práctica de la teoría y eleva en general la teoría al poder, por encima de la práctica. En realidad, hay teoría (saber) en toda práctica, como hay práctica en toda teoría (todo saber resulta de un trabajo). El par teoría-práctica designa no dos objetos distintos, sino una relación variable entre dos términos inseparables: la unidad de la práctica y la teoría. En cuanto a la *primacía*,

7. "De la supremacía de la razón pura práctica en su vinculación con la razón pura especulativa" (Kant, 1980c: 745 y ss.).

no es necesario ver en ella la indicación de una jerarquía entre dos objetos, en la que uno es más *alto*, más *digno* que el otro, lo cual implica un juicio de valor. A mi entender, la primacía de la práctica sobre la teoría debe entenderse pues como una conexión en la que la práctica cumpliría más bien la función del balancín de una rueda de una locomotora en marcha: *la función de un lastre para conservar y prolongar el movimiento*.

No se trata, pues, de decir que el conocimiento práctico es superior al conocimiento teórico (científico) porque lo ha precedido en el tiempo, porque la ciencia ha nacido sustentada en sus adquisiciones. Ciertamente, el conocimiento científico luego lo superó ampliamente, pero el conocimiento práctico subsiste, activa y prolonga el poder de la teoría y, por añadidura, hace realidad los conocimientos de la teoría al retener el saber de sus aplicaciones técnicas. Y detrás del conocimiento práctico está la práctica a secas, la práctica social de la producción y de la lucha de clases económica, política e ideológica que comporta todo el movimiento (o la falta de movimiento: y hasta la estagnación o incluso el olvido de las ciencias en la Edad Media) de la teoría, comprendido en él el retorno (o la ausencia de un retorno: hasta la crisis de la teoría marxista de hoy) de la teoría y la práctica, no solamente en la práctica de la producción, sino en la práctica de la lucha de clases.

Que la primacía de la práctica sobre la teoría pueda expresarse así, haciendo referencia al movimiento, a lo que comporta, a la activación y la prolongación, es muy importante para romper con la oposición idealista de teoría y práctica, que solo sirve para aislar a los científicos y a los filósofos de las personas corrientes, para confiarles (solo a ellos, a los teóricos) la posesión, la guardia y la distribución de una Verdad que está fuera del alcance de los simples "practicantes" que solo sirven para caer bajo la autoridad de esta Verdad.

5. *La abstracción filosófica*

¿Podemos, partiendo de estas observaciones, echar un poco más de luz sobre la filosofía, comparándola con el conocimiento práctico y el conocimiento científico? No es imposible, pero con la condición de tener muy claro que nuestras conclusiones serán limitadas, pues, en esta comparación, debemos confinar nuestra reflexión a un solo punto: el carácter propio de la abstracción filosófica.

Hemos visto que los individuos, por su lenguaje y sus prácticas, por el saber que surge de esas prácticas y luego por la práctica científica que se sigue de estas, nunca salen de la abstracción. Con esto no estoy diciendo que vivamos fuera de lo *concreto*, sino que estamos condenados a la abstracción para apuntar, nombrar, conocer, alcanzar y apropiarnos de lo *concreto*.

También vimos que la abstracción no tenía la misma *calidad* o la misma *marcha* cuando se trataba de la *abstracción* del lenguaje, o de la abstracción ideológica (religiosa), o del conocimiento práctico, o del conocimiento científico.

Y la filosofía nos ofrece otro tipo de abstracción muy diferente del conocimiento práctico y del conocimiento científico que, paradójicamente, nos acerca a la abstracción ideológica.

Evidentemente, la abstracción filosófica no se asemeja a la abstracción práctica. No se refiere a una cantidad limitada de casos efectivamente observados, puesto que pretende valer para todo ser del mundo, para *la "totalidad" de los seres*, sean estos reales o simplemente posibles, es decir, inexistentes. El idealismo, en todo caso, afirma claramente tal pretensión. Platón declara así que el filósofo dialéctico (¡por lo tanto, el verdadero!) es el que "ve el todo" (*La República*, VII, 537c). Kant, por su parte, entiende el todo no como totalidad de los seres, sino como la idea

de la totalización infinita de los conocimientos.[1] Hegel (1941b: 18-19) proclama que "lo verdadero es el todo" y que lo propio de la filosofía es "pensar el todo" como resultado de su desarrollo lógico e histórico. Y, para citar un ejemplo contemporáneo, Sartre habla no del todo, sino de la totalización como el proyecto filosófico más profundo del ser humano.[2]

Que ese "todo" esté constituido por seres reales es una pretensión desmesurada de la filosofía idealista, la pretensión de "ver" el todo, de "pensar" el todo y de tender a la "totalización". ¿Qué da a la filosofía ese poder sobrehumano?

Sin embargo, la filosofía idealista no se detiene ahí. Puede llegar hasta a considerar ese "todo" real como la realización de un mundo *posible* entre una infinidad de otros mundos que, por consiguiente, solo existen como posibles, es decir que no existen. Tal es la posición de Leibniz, quien se sitúa en el punto de vista de Dios y nos muestra la inteligencia infinita de Dios coordinando los principios simples según una multiplicidad de combinaciones: así aparecen en su espíritu una infinidad de mundos posibles y, por bondad, Dios elige crear el mejor, o, más precisamente, "el mejor de los mundos posibles" se elige solo en el entendimiento de Dios, un poco a la manera de una computadora. Evidentemente, el filósofo que observa "desde el punto de vista de Dios" para explicarnos ese cálculo divino no conoce *los otros* mundos posibles, pues no es más que un hombre que vive en el único mundo creado. Pero sabe que Dios procede así; sabe pues que en derecho lo posible precede a lo real y que un filósofo que tuviera la inteligencia infinita de Dios concebiría no solamente el mundo real, sino ese "cálculo" de la combinatoria divina y, por tanto, "el origen radical de las cosas": el todo de la infinidad de mundos posibles, a partir del cual fue elegido "el mejor de los mundos posibles".

Pero Leibniz nos permite ir aún más lejos. Pues existe un solo mundo posible; los otros, posibles, habrían podido existir pero no existen. Entran en el cálculo de Dios y por eso mismo entran en el pensamiento del filósofo como lo *no existente* que es indispensable concebir para poder pensar el "todo" existente.[3]

1. "Todos los sistemas [de las ciencias] [...] están a su vez unidos entre sí de manera final, como otros tantos miembros de un todo, en un sistema del conocimiento humano y permiten así una arquitectura de todo el saber humano que hoy [...] no solamente sería posible, sino que hasta sería relativamente fácil" (Kant, 1980a: 1386-1387).

2. "[L]a historia es inteligible si las diferentes prácticas que uno puede descubrir y fijar a un momento de la temporalización histórica aparecen al final como parcialmente totalizantes y como reunidas y fundidas en sus oposiciones mismas y en sus diversidades por una totalización inteligible e inapelable" (Sartre, 1960: 754).

3. Véase Leibniz (1969: 108, §225; 253; 2004a: 230-231, §43).

Todo esto apunta a decir que, en la filosofía idealista, hay cierta tendencia constante a la sobrepuja. Quiere pensar el "todo"; se trata evidentemente del "todo" de las cosas y de los seres que *existen*: quiere dar cuenta de "todas las cosas". Pero, para dar cuenta del "todo" de los seres reales, la filosofía idealista debe superar un grado de abstracción suplementaria y pensarlos en función del todo de los *posibles* (o del sistema de sus condiciones de *posibilidad*). Pero a partir del momento en que aborda el todo de los *posibles* (como Leibniz), piensa en posibles que no han alcanzado la existencia y, por lo tanto, no existen. ¡Vemos hasta dónde se extiende la pretensión de esta filosofía! El todo de los seres existentes + el todo de los posibles y, entre ellos, digamos, *cosas que no existen*, pero que cumplen un papel decisivo en la existencia de las cosas que existen y (o) en su conocimiento.

Por sorprendente que parezca, es un hecho: cuando quiere pensar "el todo", la filosofía se ve arrastrada de manera irresistible a agregar un *suplemento* a las cosas que existen. La paradoja es que necesita ese suplemento para poder "pensar el todo", pero ¡*ese suplemento no existe*! Ese suplemento es una *cosa* que no existe o, mejor aún, que se concibe a veces, explícitamente, como no existente. Ejemplo: el vacío en Demócrito y en Epicuro como condición de posibilidad del encuentro de los átomos y, por lo tanto, de la constitución del "todo" del mundo (ese vacío se postula como existente, pero su pensamiento es negativo: se puede decir que no se lo piensa). Ejemplo: la nada en Platón, en Hegel, en Sartre, etcétera. Ejemplo: la cosa-en-sí de Kant (no puede decirse que *existe* porque no cae bajo la percepción de los sentidos), etcétera.

Por consiguiente, es como si, para satisfacer su pretensión, paradójicamente, la filosofía que quiere "pensar el todo" estuviera prácticamente obligada a pensar no solamente el "todo" de las cosas reales, sino también incluir el todo de los *posibles* y, finalmente, *a pensar en "cosas" que no existen*, vale decir, a pensar mucho más allá de "todo" lo que existe, por lo tanto, mucho más allá no solo de lo observado, sino de todo lo observable. La filosofía idealista no vacila al dar el paso. Sus proposiciones presentan pues un grado de *abstracción* que no tiene nada que ver con la abstracción del conocimiento práctico, puesto que son *totalizantes* y porque esta *totalización* supera ampliamente lo real.

Pero, por eso mismo, la abstracción filosófica no se asemeja tampoco a la abstracción científica. Diremos, pues, que la abstracción de la filosofía idealista es *totalizante*, mientras que la abstracción científica es *universal*, lo cual es por completo diferente. La abstracción de una ciencia dada no es *totalizante* porque no pretende explicar el "todo". Es universal, pero en su género: abarca todos los objetos que se ajustan a un mismo concepto, pero no los demás. Así una proposición demostrada

en el caso del triángulo *puro* de la práctica matemática será válida para todos los objetos triangulares, pero no para todas las cosas del mundo. Lo mismo puede decirse con otras palabras: toda ciencia particular (las matemáticas en cada una de sus ramas, la física, la química, etcétera) es *finita*; aborda un objeto *limitado*. Que la investigación científica sobre ese objeto limitado sea infinita es una cosa, pero otra muy distinta es el carácter *finito* del objeto de toda ciencia. Y aun cuando dos ciencias *confluyan* (como ocurre hoy con la química y la biología molecular), esa confluencia no las convierte en una ciencia infinita, es decir, en una ciencia *totalizante* que pretenda explicarlo *todo* de las cosas existentes. Sin duda, en la historia observamos regularmente el fenómeno de una ciencia finita, presentada por los científicos o los filósofos como la ciencia infinita, *totalizante*, capaz de dar cuenta del conjunto de las cosas existentes. El mismo Galileo, cuando descubrió las primeras leyes de la física, creyó que "el Gran Libro del Mundo estaba escrito en lenguaje matemático" y que era completamente inteligible a través de las figuras de la geometría. Y Descartes (1986b: 378) retomó esta pretensión al presentar la geometría analítica que había descubierto como la ciencia capaz de explicarlo todo, en una "*mathesis universalis*" ("matemática universal"). Leibniz (1903: 97-142; 1863: 49-76) lo imitó, pero su "ciencia universal" era el cálculo infinitesimal. La tentación del infinito atormenta, pues, periódicamente a los científicos cuando estos son, además, filósofos: la tentación de confiar a su ciencia finita (limitada a su objeto) la función *infinita* de una filosofía *totalizadora* infinita (válida para todos los seres reales y posibles). Pero la práctica y la historia siempre frustran esta tentación: la ciencia termina siempre por encontrarse ante su objeto finito y la filosofía ante su proyecto infinito.

Puede comprenderse, entonces, que esta última tenga necesidad de Dios (como lo vemos en Platón, Descartes, Leibniz y Hegel). Pues le hace falta justificar su pretensión a la infinidad. Consecuente consigo misma, la filosofía concibe el *principio* originario de esta infinidad en un ser imaginario (denunciado por otra parte como abstracto por los verdaderos creyentes, como Pascal, quien no quiere que haya "un Dios de los filósofos y de los científicos"). Ese ser imaginario es Dios. A ese Dios que *encuentra* en la religión existente y que, por razones ideológicas, está obligada a tener en cuenta, la filosofía lo concibe como algo *infinito*, dotado de atributos infinitos (entendimiento, voluntad, bondad, etcétera), para atribuirle la potencia infinita de crear el mundo y, por lo tanto, de abarcar al conjunto de los seres posibles y reales.

Nos hemos acostumbrado tanto a considerar que ese Dios forma parte de esas filosofías que corremos el riesgo de perder de vista lo que lo caracteriza. Sin duda, la filosofía lo tomó prestado de la religión, pero

para la filosofía que recurre a sus servicios teóricos, qué es ese Dios sino un ser *suplementario* y por tanto, *inexistente*. Pero, como el vacío, la nada o la cosa-en-sí que mencionábamos antes, es indispensable para fundar el carácter infinito, *totalizante* de la filosofía. Precisamente porque Dios existe para el filósofo y porque es infinito, las proposiciones filosóficas no conocen límites, escapan a la finitud de toda ciencia y de todo conocimiento y pueden darse por infinitas: apropiadas para dar cuenta de *todo* lo que existe en el mundo.

En ese sentido, la abstracción de la filosofía se asemeja a la abstracción de la ideología dominante, ya sea que adquiera la forma de la religión o una forma por completo diferente (jurídica, política). En el *conocimiento* ideológico, como veremos pronto, se hace abstracción del carácter *finito* de toda ciencia, de todo conocimiento, pues la ideología también es *totalizadora*, pretende dar cuenta de todo lo que existe en el mundo y dar la Verdad y el Sentido, fijarle su lugar, su función y su destino (es el caso de la religión). Y la ideología no puede existir ni funcionar si no cumple la condición de postular, a su vez, seres imaginarios que no estén sometidos a ninguna de las condiciones de la existencia finita: por ejemplo, el mismo Dios (en la religión); por ejemplo, la *persona humana* (en la ideología jurídico-moral); por ejemplo, el sujeto del conocimiento, del deseo y de la acción (en la ideología filosófica).

Este extraño parentesco entre la ideología y la filosofía idealista, ambas *totalizadoras*, pide una explicación.[4]

Todas estas observaciones sobre la abstracción conducen a una conclusión importante: si, desde que lleva una existencia social, el ser humano vive siempre en la abstracción, si nunca puede salir de ella, ni aun cuando trata de apropiarse físicamente de un ser concreto, pues las condiciones de esa apropiación son en sí mismas abstractas, ello implica que se renuncia a cierta cantidad de ilusiones mantenidas por las ideologías y por las filosofías idealistas, tanto sobre lo concreto como sobre lo abstracto.

Ello implica, en suma, que se renuncia a lo que los filósofos han llamado el "estado de naturaleza".

4. Fin del *Manuscrito a máquina I*. Los dos párrafos siguientes en encuentran en el *Manuscrito a máquina II*, al final de la primera versión del capítulo sobre "la abstracción", seguidos por lo que se transformó en el capítulo 6, "El mito del estado de naturaleza".

6. *El mito del estado de naturaleza*

El estado de naturaleza es un mito en el cual los filósofos idealistas imaginan que vivió el hombre antes de entrar en el estado de sociedad: la soledad de Robinson, por ejemplo, o una comunidad que no tenía los *inconvenientes* de la sociedad que conocemos. Ese estado de naturaleza se llama, en muchas religiones, el paraíso.

Para tomar el ejemplo del cristianismo, el paraíso era la condición de una pareja de seres humanos, creada sin pecado por Dios y confiada a la bondad de la naturaleza. La naturaleza era entonces generosa, alimentaba a los hombres y, por añadidura, algo importante, era *transparente* a sus ojos. No solo bastaba con extender la mano para tomar frutos maduros que calmaran el hambre y la sed, además bastaba que Adán viera algo o lo tomara en la mano para conocerlo perfectamente. Contrariamente a lo que se cree con excesiva frecuencia, los hombres estaban dotados del derecho al conocimiento de todas las cosas y este conocimiento estaba dado por los sentidos, idéntico a la inteligencia en el hombre, idéntico a las palabras que lo designaban y perfectamente *inmediato* y *transparente*. Adán no tenía necesidad de trabajar, de producir ni de buscar para conocer. Conocía, como dice el "filósofo cristiano" Malebranche (1992c: 823), "a simple vista". La verdad de las cosas estaba en las cosas, en la existencia empírica de las cosas; para poseerla, era suficiente *extraerla* de una simple mirada. Lo abstracto era idéntico a lo concreto. Esta es la imagen típica más perfecta de esta teoría del conocimiento que llamamos *empirismo*. Veremos que no desapareció con el mito religioso del paraíso.

Pero había algo más en ese mito: la idea de que la naturaleza era generosa, que no hacía falta más que recoger los frutos, todos al alcance de la mano: en resumidas cuentas, *el ser humano no tenía necesidad de trabajar*

para vivir, como tampoco tenía necesidad de trabajar para conocer. Uno advierte de inmediato que existe una relación cierta entre la idea que presenta el empirismo del conocimiento y la ausencia de la necesidad de trabajar para producir los medios de subsistencia. En los dos casos, la naturaleza, es decir, los objetos, es decir, el objeto, basta para todo: no es necesario transformarlo para satisfacer las necesidades humanas; la respuesta ya está inscrita de antemano en el objeto. Basta extraerla y esa extracción es, pues, en su simplicidad y su inmediatez, la forma empirista de la abstracción. Vemos, por tanto, que la filosofía idealista puede representar esas mismas abstracciones en las que todos los hombres viven como el efecto simple del contacto del hombre y la naturaleza, es decir, del hombre y los objetos. Y vemos al mismo tiempo que esta concepción desfigurada de la abstracción concierne a la vez a la práctica del conocimiento, reducida entonces a una *simple vista*, y a la práctica de la producción, reducida entonces a una simple recolección de frutos siempre maduros y siempre al alcance de la mano (*"handgreiflich"* ["palpable"]) (Hegel, 1981: 20).

Por supuesto, había una cosa más en ese mito: la idea de que las relaciones humanas eran tan transparentes como las relaciones entre los seres humanos y los objetos de la naturaleza. Y se comprende que las relaciones entre los hombres puedan estar dotadas de esa transparencia a partir del momento en que todos los problemas de las relaciones entre el hombre y la naturaleza estaban solucionados de antemano por la generosidad de la naturaleza. Así, en ese estado de paraíso o de naturaleza, los creyentes o los filósofos dan al hombre un cuerpo que es en sí mismo transparente para su alma o su inteligencia. El cuerpo no es ya esa *tumba* o ese "velo" de que habla Platón (*Cratilo*, 400c), ese obstáculo al conocimiento de la naturaleza y de uno mismo, que se interpone entre la inteligencia o alma humana y la naturaleza, sea del cuerpo, sea de las cosas; ya no es esa cosa opaca que desea, que tiene hambre, placer y dolor: el cuerpo no es más que un utensilio puro que obedece sin resistencia al hombre, que no tiene pasiones, ni deseo, ni inconsciente y que, no siendo más que transparencia práctica, es también, por eso mismo, transparencia teórica.

En estas condiciones, siendo las relaciones entre los seres humanos simples, claras y sin ningún residuo, puesto que todos siguen el *movimiento de la naturaleza* que es bueno, está claro que tampoco existe ningún problema jurídico ni político, ninguno de esos problemas de donde nacen las angustias de la guerra y de la paz, del bien y del mal, etcétera. Dios conduce a los hombres del paraíso hacia su propio bien: para ello basta que los seres humanos sigan su recta razón y el *movimiento de la naturaleza*. Como vemos, todas las abstracciones sociales de las que hemos hablado, en particular el derecho y el Estado, que garan-

tizan la apropiación corporal de lo concreto, están ausentes del paraíso o del estado de naturaleza. Como las relaciones entre los hombres son transparentes y sin residuo opaco, como nunca hay conflicto ni delito, no hay necesidad de derecho ni de tribunales ni del Estado. Tampoco hay necesidad de moral, puesto que el *movimiento de la naturaleza* o el "corazón", como dirá Rousseau, hace las veces de moral.

Con todo, bien sabemos que esta historia demasiado bella siempre termina muy mal: el paraíso termina en el pecado y el estado de naturaleza en las catástrofes del estado de guerra. Y en las dos ocasiones, lo que desencadena la tragedia es, casualmente, algo que tiene una relación con la moral, el derecho y la política, es decir, justamente con esas abstracciones sociales de las cuales los hombres no pueden prescindir y de las que los mitos del paraíso y del estado de naturaleza se desentienden, de las que *hacen abstracción*.

Conocemos el mito del pecado original: la pareja humana del paraíso conocía todas las cosas a simple vista, todas las cosas, *excepto "el bien y el mal"*, representados por un árbol del cual, como de los demás, pendían frutos. Que el conocimiento del bien y del mal estuviera así al alcance de la mano de los seres humanos no tenía nada de extraordinario, puesto que todos los conocimientos se les daban del mismo modo: estaban a su entera disposición y solo había que tomarlos. Lo extraordinario era que Dios prohibiera a Adán y a Eva tomar justamente esos frutos, es decir, los conocimientos del árbol del bien y del mal.

El mito cristiano no da ninguna razón para esta prohibición, salvo la de que Dios sabía de antemano que, si lo hombres llegaban a conocer la diferencia entre el bien y el mal, sobrevendría toda clase de conflictos y de catástrofes, y por ello les prohibía ese conocimiento. Este argumento puede sonar extraño puesto que Dios era todopoderoso, y esta explicación sugeriría que su omnipotencia cesaba en las fronteras del conocimiento del bien y del mal, es decir que Él no podía hacer nada para evitar la fatalidad de los acontecimientos que desencadenaría la violación de su interdicción. Lo que es también una manera de reconocer, esta vez al revés, *la omnipotencia de ciertas abstracciones*, puesto que Dios mismo, que sin embargo lo ha creado todo, no puede hacer nada contra algunas abstracciones. Y, en realidad, una vez que, "por distracción" (así explica Malebranche el pecado original[1] que, de otro modo, es

1. "Uno puede [...] concebir que el primer hombre, habiendo dejado poco a poco que la capacidad de su espíritu compartiera o se llenara del sentimiento vivo de una alegría presuntuosa, o tal vez por algún amor o algún placer sensible, fue borrando de su espíritu la presencia de Dios y el pensamiento de su deber. [...] Habiéndose distraído de este modo, pudo caer" (Malebranche, 1992c: 852).

inexplicable, puesto que esta distracción es también una forma de abstracción, pero concreta, puntual y, por lo tanto, única en su género), al haber tomado el ser humano (Eva) el fruto del árbol del bien y del mal, se perdió toda la felicidad del paraíso, los hombres fueron echados de él, vieron que estaban desnudos y estuvieron obligados a trabajar para vivir y también para conocer.

Esta historia es la misma que cuentan, con otros argumentos, los teóricos del estado de naturaleza, de Locke a Rousseau y Kant. Pero, en este caso, no es la moral (el bien y el mal) lo que provoca la pérdida del estado de naturaleza, sino su *origen, la propiedad privada*, la apropiación física de la tierra, de sus frutos, de los animales y del dinero que, al generalizarse, desencadena conflictos de frontera y una guerra que tiende a hacerse general, el estado de guerra. Con gran esfuerzo, los seres humanos consiguen instaurar entre ellos *esas abstracciones sociales*, esas *relaciones sociales* que son, en el contrato social, el derecho, la moral, el Estado y la política, a fin de que reinen entre ellos los beneficios de la paz civil que se parece muy poco a la paz de los orígenes, la paz perdida del estado de naturaleza.

En estos mitos, a pesar de que tienen una forma de pensamiento idealista, hay una profunda verdad materialista. En ellos encontramos, en efecto, la idea de que *Dios mismo no podría hacer abstracción*, en la creación del mundo y de los hombres, *de la ley universal de la abstracción*, aun cuando él mismo está sometido a ella, lo cual es una manera de reconocer indirectamente la omnipotencia de esta ley. Encontramos allí la idea de que si uno intenta excluir radicalmente toda abstracción de la vida humana, *esta se refugia en alguna parte y se vuelve justamente el objeto de una prohibición*:[2] y esta prohibición es precisamente la condición de posibilidad absoluta de esa relación inmediata –por ende, sin abstracción– entre los hombres y el mundo, entre los hombres entre sí y, por consiguiente, entre el hombre y la mujer que descubren, como por casualidad, que tienen un *sexo*, esa *abstracción* esencial a su existencia humana, al tiempo que descubren la diferencia entre el conocimiento del bien y el conocimiento del mal, es decir, el verdadero conocimiento.

Se descubre, pues, que los hombres, una vez caídos en el *pecado*, vale decir, en su verdadera condición, la condición que ya no aparece disfrazada por la imaginación de un estado de naturaleza, se ven obligados, por la presión de las relaciones sociales, a mantener relaciones sexuales, a trabajar para vivir, a esforzarse en la investigación de los conocimientos que ya

2. Esta prohibición hace funcionar el sistema del estado de naturaleza: piénsese aquí en la prohibición del incesto (también algo puntual) que hace funcionar a las sociedades primitivas, también sometidas a las relaciones del *sexo*. [N. de A.]

no se adquieren a *simple vista* sino con la práctica real, la que transforma la naturaleza. Se descubre, en suma, que hemos salido de esa *"abstracción" imaginaria* (forjada por razones que evidentemente interesan a la religión establecida), en la que los hombres están en relación inmediata y directa con las cosas que les entregan inmediatamente su verdad, para entrar en el mundo de la vida real, donde hay que trabajar para producir y conocer, un mundo en el que la abstracción cambia de sentido; no es más aquella simple *lectura*, aquella simple *recolección*, aquella simple "*extracción*" inmediata de la verdad de las cosas desde las cosas mismas, sino que, por el contrario, se transforma en un verdadero *trabajo* en el que, para conocer, hace falta no solo la materia prima, sino además una fuerza de trabajo (el ser humano y su saber hacer) e instrumentos de trabajo (las herramientas, las palabras).

Pero, por este camino, llegamos a una conclusión que no deja de tener su interés para la filosofía (o hasta para la religión). Pues, ¿qué hemos podido observar en nuestro análisis? Que esta concepción del mundo religioso o filosófico y esta concepción del paraíso o del estado de naturaleza, por religiosas, por idealistas que fueran, contenían sin embargo, en cierto modo, *invertido*, podríamos decir, o mejor *desplazado*, el reconocimiento de la realidad material de las condiciones de la existencia, de la reproducción (sexual), de la producción y del conocimiento humanos. Por supuesto, para llegar a esta conclusión, hay que poder *interpretar* esos mitos o esas filosofías. Pero esa interpretación no es arbitraria. Se apoya, por el contrario, en elementos que figuran manifiestamente *en el interior de esos mitos* y de esas filosofías y que no están allí por casualidad sino, sin duda, por una profunda necesidad.

Por el momento, podemos identificar esa necesidad diciendo que esos mitos y esas filosofías no eran la obra de individuos humanos aislados que pensaban y escribían para sí mismos, sino que eran, por el contrario, individuos históricos que escribían para ser comprendidos y seguidos por las masas populares. Se ha dicho que la palabra "religión" venía de una palabra latina que significaba "ligazón", vínculo. Una religión es así una doctrina destinada a ligar entre sí a todos los hombres de un mismo pueblo. En esta perspectiva, los mitos religiosos tienen esa función: permitir a los hombres y mujeres a los que se dirigen vincularse entre sí en virtud de las mismas creencias y así *formar un solo pueblo*.

Lo mismo puede decirse de los mitos filosóficos del estado de naturaleza. No es casual que hayan surgido en el período de formación de la burguesía ascendente, que hayan expresado su aspiración, traducido sus problemas y propuesto sus soluciones; no es casual que hayan estado destinados a *cimentar la unidad* de la misma burguesía y a agrupar a su alrededor a todos los hombres que tuvieran interés en el triunfo social y político de tal burguesía. Ahora bien, cuando uno se dirige así a las ma-

sas humanas en un mito religioso o filosófico, si pretende ser comprendido, es indispensable que *tenga en cuenta, en el discurso mismo de ese mito, la existencia de esas masas, su experiencia práctica y la realidad de su condición.*

Esto quiere decir que, tanto en el mito religioso como en el mito filosófico, es necesario que *en alguna parte* figure la realidad de las condiciones de vida de esas masas, de su experiencia y de sus exigencias. Y cuando digo que *hay que ganárselas*, debe entenderse en un sentido muy fuerte: hay que desarmar de antemano su resistencia, hay que prevenir su oposición. ¿Oposición a qué? Pues, precisamente, a la concepción del mundo que se les presenta y que no sirve a sus intereses, sino a los intereses de otros grupos humanos diferentes, ya sea la casta de los sacerdotes de la Iglesia, ya sea la clase social que está en el poder, etcétera.

Esto ya comienza a darnos una idea un poco más rica de la filosofía, aun cuando esta se proteja todavía bajo el ala de la religión. La filosofía no se contenta con afirmar proposiciones (o *tesis*) sobre el conjunto de los seres existentes o simplemente posibles, por lo tanto, no existentes; afirma esas proposiciones de una manera *que concierne menos al conocimiento de esos seres que a los conflictos de que pueden ser objeto tales seres.* Por esta razón, toda filosofía (lleguemos hasta ahí) está acosada por su contraria: el idealismo está acosado por el materialismo, del mismo modo en que el materialismo está atormentado por el idealismo, pues cada filosofía, de alguna manera, reproduce dentro de sí el conflicto en el que se encuentra comprometida exteriormente.

Esto permite comenzar a descubrir el sentido de esa *abstracción* tan particular que hemos podido observar en la filosofía. En efecto, es una abstracción bastante extraña, puesto que su objetivo no es dar cuenta del conocimiento de las cosas que existen en el mundo, como el de la ciencia, sino que su meta es hablar de todo lo que existe y hasta de lo que no existe de una manera que implica *un conflicto anterior*, siempre presente, que trae el sentido y la función de esos seres, conflicto que rige la filosofía *desde fuera* y que la filosofía está obligada a *atraer a su interior* para poder existir como filosofía. Esta es, pues, una *abstracción activa* y, por así decirlo, *polémica*, dividida consigo misma, no solo en lo que concierne a sus supuestos *objetos*, ya que estos pueden existir o no, sino además en cuanto a sus propias posiciones, sus propias *tesis*, ya que estas solo pueden afirmarse si cumplen la condición paradójica de ser refutadas por tesis contradictorias, ciertamente confinadas a una parte ínfima de esta filosofía, pero aun así presentes. Ese carácter muy inesperado de la abstracción filosófica es evidentemente lo que la distingue de la abstracción del conocimiento técnico-práctico, como de la abstracción del conocimiento científico. Pero, al mismo tiempo, como ya vimos, ese carácter es lo que la aproxima extrañamente a la abstracción ideológica.

7. ¿Qué es la práctica?

Pero ¿podemos quedarnos solamente con estas indicaciones? No, pues todavía son demasiado superficiales y no nos ofrecen elementos para penetrar en la filosofía. Para poder hacerlo, estamos obligados a realizar un doble rodeo: primeramente, por la práctica científica y, luego, por la práctica ideológica, y a evocar otras prácticas que, o bien rigen con la mayor frecuencia estas prácticas, como la práctica de la producción, o bien las acompañan, como la práctica estética, o bien, en ocasiones, las esclarecen, como la práctica analítica.

Pero antes no está de más preguntarse sobre esa palabrita, "práctica", a la que damos un uso constante. *¿Qué es la práctica*, cuya primacía sobre la teoría hemos afirmado? Y, ¿podemos proponer, sin caer en la contradicción, una *teoría de la práctica*, si toda teoría está en segundo lugar en relación con la práctica o con una práctica?

Para comenzar, podemos recurrir a una distinción célebre que debemos al filósofo griego Aristóteles, que distinguía dos sentidos de la palabra "práctica" (*Ética a Nicómaco*, VI, 4, 1140a). En su primer sentido, la práctica es *poiesis*, es decir, producción o fabricación. Designa, pues, la acción o el proceso por el cual la fuerza de trabajo y la inteligencia de un individuo (o de un equipo), utilizando instrumentos de trabajo (herramientas, máquinas), transforman una materia prima (bruta o ya elaborada) en un objeto fabricado artesanal o industrialmente.

En su segundo sentido, la práctica es *praxis*; aquí ya no es el objeto lo que resulta transformado por un agente y sus medios exteriores, sino el sujeto mismo que se transforma en su propia acción, su propia práctica. Así, Aristóteles habla de la *praxis* del médico que se cura a sí mismo y del científico que se transforma a sí mismo. Volvemos a encontrar estos dos sentidos de la práctica en Marx: transformación de una materia prima

en el "proceso de trabajo" y transformación del individuo en el "proceso revolucionario" (Marx, 1970).

Está claro que lo que distingue estos dos sentidos no es la presencia o la ausencia de la materia prima, ni de los instrumentos de trabajo, ni de la fuerza de trabajo, todos elementos que se dan en ambos procesos, sino la *exterioridad* o la *interioridad* del *objeto* transformado que, en el primer caso es un objeto exterior y, en el segundo, es el sujeto mismo, quien es a la vez su propia materia prima, su propia fuerza de trabajo y sus propios instrumentos de producción. Formalmente, pues, el esquema es el mismo en cuanto a su contenido, en cuanto a sus componentes, pero es diferente en cuanto a la naturaleza del objeto sometido a transformación. Esta distinción nos será muy útil en la continuación de nuestro análisis.

La palabra "práctica" indica, pues, *una relación activa con lo real*. Así decimos que una herramienta es *muy práctica* cuando está particularmente bien adaptada a un trabajo determinado sobre una materia determinada y da los resultados esperados. Así decimos de una persona que tiene una *buena práctica* del inglés para indicar que tiene un contacto suficientemente directo con esa lengua y puede *practicarla*, es decir, servirse eficazmente de ella. En el mismo sentido, decimos que un hombre tiene *alguna práctica* de las maquinarias agrícolas cuando las conoce solamente a través de los libros, la teoría, pero sin haberlas manipulado nunca y sin conocer el modo de conducirlas.

La idea de práctica contiene así la noción de contacto activo con lo real. Y la idea de actividad inherente a ella contiene la noción de un *agente* (o sujeto) *humano*. Y como el sujeto o el agente humano es, a diferencia de los animales, un ser capaz de *formar en su cabeza el plan de su acción*, al menos en principio, se acordó reservar la palabra "práctica" para designar *el contacto activo con lo real que es propio del ser humano*. Así es como no hablamos de la *práctica de las abejas* a pesar de las maravillas que esos insectos son capaces de ejecutar, sino de la práctica del carpintero, del mecánico, del arquitecto, del ingeniero, del médico, del jurista, del político, etcétera.

Pero de inmediato se advierte que, puesto que está relacionada con el hombre y que el hombre es un ser dotado de *conciencia* –es decir, de la capacidad de distinguir y separar de las cosas exteriores su representación y de trabajar sobre esa representación y formar en su cabeza el plan de su acción–, esa idea de *práctica* responde como su eco invertido a la idea de *teoría*.

Sería un error creer que la teoría sea lo propio de los *teóricos*. Su teoría (la de los eruditos, los filósofos) solo es la forma más abstracta, la más depurada, la más elaborada, de una capacidad propia de todo hombre. La palabra "teoría" viene de una palabra griega que significa "ver, contemplar" algo, donde se sobreentiende *sin ponerle las manos encima*, dejando las cosas como están. Así, a la mano que *maneja*, que *manipula*, que trabaja se opone el ojo que ve a la distancia, sin tocar ni cambiar su objeto. La palabra "teoría" contiene pues en sí una noción de distancia tomada y mantenida respecto de lo real inmediato: en principio expresa lo que comúnmente llamamos *la conciencia*, es decir, esa capacidad de recoger y conservar las percepciones de lo real y también, a favor de ese tomar distancia y del *juego* que permite, vincularlas entre sí y hasta anticiparlas. *En este sentido, todos somos teóricos*. El campesino que parte a la mañana en su tractor ha hecho el plan de su día en su cabeza y ve mucho más allá de esa única jornada, de lo contrario, no podría organizar su explotación.

Hemos llamado "conciencia" a esa capacidad que tienen las personas de recibir y conservar las percepciones de lo real e igualmente de anticiparlas. Lo hemos hecho por la comodidad impuesta por un largo uso. Pues el término conciencia es también uno de los términos predilectos de la filosofía idealista. Podemos decir lo mismo, afirmando que los seres humanos están dotados del *lenguaje*, pues el lenguaje es lo que instituye de antemano esa distancia entre lo real inmediato y su representación: de antemano porque la contiene por el hecho mismo de su abstracción. En este sentido, puede decirse que *todos somos teóricos*, no tanto porque vemos, *sino porque hablamos*. Y sabemos por qué: porque el lenguaje está constituido por abstracciones (ruidos de los que hacemos abstracción para tratarlos como palabras que designan realidades concretas de las que hacemos abstracción).

Por todo ello, hay que tratar con gran precaución la oposición entre teoría y práctica.

En la realidad concreta de las relaciones de los seres humanos con el mundo, nunca se da la práctica sola por un lado (un trabajo puramente animal y ciego) y la teoría sola por el otro (la pura contemplación sin ninguna actividad). En la práctica más elemental (la del peón caminero que cava una zanja) hay *ideas* sobre la manera de proceder, sobre el plan por seguir, sobre las herramientas por utilizar y todas sus *ideas* solo existen en el lenguaje, aun cuando el hombre que se sirve de ese lenguaje no sepa que eso es ya teoría. Y en la teoría más elevada, la del matemático más abstracto, siempre hay práctica, no solamente el trabajo del matemático sobre sus problemas, sino la *inscripción* de sus problemas *en los símbolos* matemáticos con la tiza sobre la pizarra, aun cuando el matemático no sepa que esta simbolización es una práctica.

La cuestión filosófica de la primacía de la práctica sobre la teoría (que define la posición materialista) o de la primacía de la teoría sobre

la práctica (que define la posición idealista) se juega precisamente en el interior de esta dependencia compleja. Al afirmar la primacía de la teoría, el idealismo sostiene que la contemplación o la actividad de la razón es lo que, en última instancia, determina toda práctica. Al afirmar la primacía de la práctica, el materialismo sostiene que la práctica es la que, en última instancia, determina todo conocimiento.

Pero la generalidad misma de estas posiciones nos deja entrever algo importante: el carácter general, por lo tanto *abstracto*, de las prácticas humanas. Decimos que la práctica designa un contacto activo de los hombres con lo real. Ciertamente, existen prácticas de apariencia totalmente singular (como las prácticas llamadas "anormales" de la locura). Y hasta puede sostenerse la idea de que no hay ninguna práctica que no sea, en cierto aspecto, individual, puesto que toda práctica exige un agente humano individual. Conocemos, por ejemplo, el elogio que se hace del artesano medieval, quien producía él solo un objeto único destinado a un único cliente. Pero hasta ese artesano reproducía *una práctica social general*: aplicaba ciertos procedimientos socialmente reconocidos, heredados de un pasado colectivo, de una demanda social definida. Ciertamente, se encontraba solo ante su *obra*, pero a su lado, silenciosamente, miles de otros artesanos ejecutaban los mismos gestos, con las mismas herramientas, para suministrar al mismo mercado los mismos productos. Y si agregaba algo *personal* a su obra, era algo que estuviera dentro de los límites sociales impuestos a la vez por la utilidad del objeto producido y por la moda que reinaba en la sociedad existente.

Este punto es muy importante, dado que las prácticas de que hablaremos seguidamente solo pueden ser individuales en la medida en que sean primero *sociales*. Lo que comentamos sobre el artesano que producía en una aparente soledad es aún más válido en el caso de los trabajadores sometidos a una organización colectiva del trabajo, que producen para satisfacer necesidades sociales *solventes* de la sociedad existente y, a la vez, para contribuir a la acumulación de la riqueza en manos de la clase capitalista.

Toda práctica es, pues, social. Y, siendo social, pone en juego tal complejidad de elementos (en el caso de la producción: las materias primas, los agentes de la producción, los instrumentos de la producción, todo ello ajustado a las relaciones sociales de producción) que es imposible pensarla como un simple *acto*, ni siquiera como una simple *actividad*. Pues tanto el acto como la actividad invitan a imaginar que tienen una causa o un autor: un saber, un sujeto o un agente, y que bastaría remontarse hasta esa causa, ese origen, para comprender todo lo que pasa en una práctica. De modo que nos sentimos naturalmente llevados a concebir las prácticas sociales no como actos ni como simples actividades, sino

como *procesos*; vale decir, *como un conjunto de elementos materiales, ideológicos, teóricos y humanos (los agentes) suficientemente adaptados unos a otros para que su acción recíproca produzca un resultado que modifique los datos de partida.*

Llamaremos entonces "práctica" a *un proceso social que pone a agentes en contacto activo con lo real y produce resultados de utilidad social.* Sin duda, puede hablarse de la *práctica social* en su conjunto, cuando esta expresión está justificada, es decir, cuando uno quiere pensar en la interdependencia que mantienen las diferentes prácticas entre sí. Pero hay que desconfiar de esta expresión que, cuando su uso no está justificado, tiene el inconveniente de *ahogar* las diferentes prácticas en la noche de la *práctica social*, el inconveniente de no marcar la *especificidad* de cada práctica y de someter, por ejemplo, la práctica científica o la práctica filosófica a la práctica política, como si fueran sus *sirvientes* (véase el ejemplo de Lysenko bajo el régimen de Stalin). Para comprender lo que es la práctica, hay que pasar por reconocer *la existencia de prácticas sociales distintas y relativamente autónomas*. La práctica técnica no es la práctica científica, la práctica filosófica no se confunde con la práctica científica, etcétera.

Pero, una vez tomada esta precaución de método, uno puede dar una idea de un uso válido de la noción de "*práctica social*" en su conjunto. Cuando uno invoca esta noción, solo puede ser para tratar de dar un sentido a la primacía de la práctica sobre la teoría dentro de una formación social en general.

En efecto, en toda formación social, observamos que se realizan cierto número de prácticas: la práctica de la producción, la práctica del conocimiento técnico, luego el científico, la práctica política, la práctica ideológica, la práctica estética, etcétera. La cuestión que surge entonces no es tanto identificar todas las prácticas existentes y clasificarlas como saber cuál es, entre todas estas prácticas, *la práctica que es determinante en la totalidad de las prácticas*.

Esta cuestión no es, como podría parecer, puramente especulativa: tiene efectos prácticos, en la medida en que la representación que uno se hace de la determinación de las prácticas forma parte ella misma de las prácticas, puede responder, o bien a una ideología o bien a la ciencia. Por supuesto, estos efectos son relativos, pues la acción de la ideología sobre el devenir de una sociedad es en sí misma relativa, depende de las relaciones de fuerza entre las clases. Y precisamente por no ser puramente especulativa, es una de las cuestiones principales de la filosofía.

Para la filosofía idealista, que afirma, de maneras a veces muy sutiles, la primacía de la teoría sobre la práctica, la práctica que determina las demás prácticas debe buscarse, en última instancia, del lado de las prácticas *más "teóricas"*, del lado de la ideología, de la ciencia o de la

filosofía. Así fue como Hegel pudo mostrar, en un sistema impresionante que abarcaba toda la historia humana, todas las prácticas, desde la producción política a la ciencia, la religión y la filosofía, que era la Idea filosófica la que gobernaba el mundo: todas las prácticas inferiores a la práctica filosófica son ya en sí mismas, pero sin tener conciencia de ello, filosóficas, y no hacen sino preparar –a través del trabajo, la lucha de clases, las guerras, las crisis religiosas, los descubrimientos científicos– el advenimiento de la *conciencia de sí* de su propia naturaleza filosófica, en la filosofía de Hegel mismo. Esta gigantesca empresa no era inocente, puesto que proporcionaba a la ideología burguesa de la historia ("las ideas gobiernan el mundo") su propia garantía con la forma de una *demostración* filosófica.

Por el contrario, la filosofía materialista marxista, al defender la primacía de la práctica sobre la teoría, sostiene la tesis de que la práctica que, en última instancia, determina todas las demás es la *práctica de la producción*, vale decir, la unidad de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas (medios de producción + fuerza de trabajo) regida por la relación de producción. La filosofía materialista marxista no defiende únicamente la idea –que los idealistas no discuten– de que para tener una historia y vivir en la política, la ideología, la ciencia, la filosofía y la religión, los seres humanos primero deben sencillamente vivir, subsistir físicamente y, por lo tanto, producir materialmente sus medios de subsistencia y sus instrumentos de producción. Pues esta sería una *abstracción de dos términos* (los hombres + su alimento).

La filosofía materialista marxista defiende además la idea de que esa relación de los hombres con sus medios de subsistencia está regida por la relación de producción y que, por lo tanto, es una relación social (una *abstracción de tres términos*). Y precisamente porque la práctica de la producción conlleva así esta relación de base, *como su condición*, puede *establecerse un vínculo* entre las relaciones que rigen las demás prácticas y esta primera relación. El marxismo no dice: según el objeto que producen, ustedes pertenecen a tal o cual sociedad; lo que postula es: según *la relación social de producción* que rija la producción de su subsistencia, ustedes tienen tales o cuales relaciones políticas, ideológicas, etcétera. Y como en las sociedades de clases, esa relación social es una relación conflictiva, antagónica, la determinación a partir de la producción (la base) no es mecánica, sino que implica un *juego* que corresponde a la dialéctica. Por eso se dice de esta determinación "en última instancia", para marcar claramente que hay otras *instancias* además de la producción y que esas instancias relativamente autónomas, que disponen de cierto espacio abierto, pueden *actuar recíprocamente* sobre la base, sobre la producción.

Marx presentó su hipótesis general sobre la naturaleza de las formaciones sociales y de la historia en la forma de una *tópica* justamente para marcar esta determinación "en última instancia".

Una tópica es un espacio en el cual se disponen ciertas realidades para destacar netamente su lugar respectivo y su importancia relativa. Marx expuso esta tópica en el prefacio de la *Contribución* de 1859. Allí muestra que toda formación social (sociedad) es comparable a una casa de uno o dos pisos. En la planta baja o "base" o "infraestructura" se halla la producción (unidad de la relación de producción y de las fuerzas productivas bajo la relación de producción). En el primer piso, se encuentra la "superestructura" que comprende, por un lado, el derecho y el Estado y, por el otro, las ideologías. La base es "determinante en última instancia"; la "superestructura", sin dejar de estar determinada por la base, actúa a su vez sobre ella. Esta tópica es una simple exposición, una indicación de los *nudos* de determinación, del conjunto de las *instancias* y de su eficacia social. Aún resta hacer todo el trabajo y este no puede hacerse sobre *la sociedad* ni sobre *la formación social* en general, sino que debe hacerse sobre las formaciones sociales que existen o que hayan existido históricamente.

Esta indicación, firme pero muy prudente, sobre la "determinación en última instancia" es preciosa para la investigación de la superestructura y de las ideologías, así como para la de la ciencia. Pues la paradoja de Marx es que *la práctica científica no figura en ningún lugar de su tópica.* ¿Significa esto que es necesario colmar esta laguna a cualquier precio y poner la ciencia, o bien del lado de las ideologías (y caer en la idea de la ciencia burguesa y de la ciencia proletaria cara a los ideólogos estalinistas), o bien del lado de las fuerzas productivas y hasta hacer de ella *una fuerza productiva* en su totalidad? En verdad, la teoría marxista no tiene estas exigencias. No pretende explicar exhaustivamente todas las prácticas en función de su tópica. Tiene un *objeto limitado.* Marx nunca tuvo otra pretensión más que echar las bases de una ciencia de la lucha de clases: *ni más ni menos.* Que la práctica científica pueda estar influida por la ideología y, en consecuencia, por la lucha de clases es demasiado claro. Que los resultados de la ciencia y cierta idea filosófica de la ciencia puedan comprometerse en la lucha de clases ideológica es demasiado evidente. Que la ciencia se mueva, en gran parte, y cada vez más, siguiendo las *demandas* de la producción es seguro. Que las relaciones que mantiene tanto con la producción como con la ideología, la filosofía y, por ende, la lucha de clases sean profundas es muy cierto. Pero esas relaciones varían con las coyunturas y, de todas maneras, la práctica científica es irreductible a las demás prácticas, dado que es la única práctica que ofrece el conocimiento objetivo de lo real. De modo que

hay que estudiarla en su especificidad y descubrir cada vez las relaciones a las que está sometida, sin dejarse impresionar por la exigencia, que Marx nunca puso, de ordenar todas las prácticas, ya sea del lado de la base, que está bien definida, ya sea del lado de la superestructura, que solo contiene el Estado y las ideologías.

Esta es la razón por la cual, en esta *Iniciación*, nos tomamos la libertad de hablar de las principales prácticas existentes (en su detalle, en número son ilimitadas), no solamente de las prácticas que figuran en la tópica materialista de Marx, sino también de las que no figuran en ella, como la práctica científica, la práctica analítica y la práctica estética. Pero hablamos de ellas sin perder de vista las indicaciones filosóficas programáticas de la tópica marxista, cuyo objetivo esencial es ilustrar la primacía de la práctica sobre la teoría.

8. La práctica de la producción

La práctica de la producción parece dar mayor razón al primer sentido señalado por Aristóteles: el de la *poiesis*, que está marcado por la exterioridad del objeto por transformar.

¿Qué vemos, en efecto, en la práctica de la producción? Podemos tomar el ejemplo del artesano o del obrero de la cadena de producción en la gran industria moderna; en lo esencial, el resultado será el mismo.

Aquí estamos ante un proceso de transformación de una *materia prima* dada (madera, tierra, mineral, ganado, lana, etcétera) por parte de trabajadores (*fuerza de trabajo*) que utilizan *instrumentos de producción* (herramientas, máquinas). La materia prima, la fuerza de trabajo, los instrumentos de trabajo: estos son los tres elementos que se "combinan" (Marx) para producir un resultado esperado: acero o telas o animales para el matadero, en suma, productos listos para ser consumidos. Esto es lo que Marx llama el "proceso de trabajo", que tiene lugar en todas las formas de sociedad, estén o no divididas en clases sociales.

Aparentemente, no hay nada más *concreto* que este proceso, puesto que todos sus elementos son naturales, individuales en cada caso y pueden ser vistos y tocados. No hay nada más concreto, salvo... el simple *hecho* de que la *combinación* de esos elementos debe realizarse, debe ser posible y estar activa, de lo contrario, el proceso no funciona, no produce nada. Esta idea de "combinación" parece algo menor, porque cada vez que vemos un artesano que trabaja la madera con sus herramientas o un campesino que conduce su tractor arando un campo donde sembrará trigo o un fresador que tornea una pieza en un taller metalúrgico, vemos funcionar una "combinación" que funciona desde hace mucho y por lo tanto, está realizada. Pero las cosas no siempre *funcionaron* así. Y antes de que funcionaran así, fue necesario ensayar largos tanteos.

Tomemos el caso del obrero: si no adquirió *anteriormente* los conocimientos técnicos indispensables, se encontrará frente a su máquina como un manco y la "combinación" fracasará. Tomemos su máquina: si esta no dispone ya de una fuente de energía (anteriormente la corriente de un río, luego el vapor, la gasolina o la electricidad hoy), no funcionará. Tomemos el caso de la gasolina del motor: si no está convenientemente refinada, el motor no *funcionará*. Y la "combinación" fallará. Ahora bien, el fresador no elige todos esos datos concretos: estos le son impuestos como un resultado por toda la historia pasada de la ciencia y de la técnica, y esa historia existe y está presente en las leyes conocidas y en sus aplicaciones técnicas, tanto en la materia prima que se ha elegido, como en las máquinas de que uno dispone. Y la misma historia que enseña que no es posible hacer funcionar cualquier máquina con cualquier combustible, que no se puede decidir por decreto inventar una máquina cuyos principios son desconocidos y que no se puede confiar el proceso de trabajo a hombres que no tienen la experiencia técnica, nos hace ver que ese proceso tan *concreto* no descubre sus secretos desde el momento en que uno ve los elementos concretos que lo componen: solo existe regido por leyes abstractas.

Por consiguiente, solo queda llegar a la comprobación de que ningún proceso de trabajo puede *funcionar* (o ninguna "combinación" de sus elementos puede llegar a ser activa), salvo que esté determinado *por leyes abstractas* que son a la vez científicas y técnicas (fijan el conocimiento de la materia prima tratada y la realización de los instrumentos de producción y la experiencia de los trabajadores) e históricas (en un momento dado de la historia, solo son posibles ciertas combinaciones y no otras). *Por lo tanto, ningún proceso de trabajo es posible si no se cumple la condición de esas abstracciones que son las relaciones técnicas de producción.* Estas relaciones técnicas de producción son lo que asegura la "combinación" de los elementos concretos de la práctica de la producción y lo que obliga a los trabajadores a adquirir la experiencia adecuada para hacerlos funcionar.

Pero esta concepción de la práctica de la producción como proceso de trabajo continúa siendo *abstracta*. ¿Por qué? Porque no se trata solamente de explicar el hecho de que la "combinación" se logra y *funciona*, además hay que dar cuenta del hecho de que esta combinación es *social*, vale decir, existe en una sociedad que existe, que existe a causa de esta producción y que no existiría si no se hubiera reproducido.

Miremos la cuestión desde este ángulo: para que el proceso de trabajo exista, es necesario que haya *trabajadores en el banco de trabajo o la obra en construcción o la fábrica*. Y, para que la madera esté sobre el banco de trabajo, el cemento en la obra y el acero en la fábrica, es necesario

que en procesos de trabajo anteriores haya habido obreros presentes trabajando, ya sea con los troncos y las sierras, ya sea en las minas, ya sea en los altos hornos. Y cuando digo: es necesario que estén presentes o hayan estado presentes obreros... quiero decir, *a la hora precisa, en cantidad suficiente y disciplinados al trabajo*. Podrá objetárseme que esta condición es evidente. Pero ¡no lo es! ¡De ninguna manera! Porque los obreros son como todos los demás; prefieren ir de pesca o jugar una partida de naipes o hacer vaya Dios a saber qué, ¡a su antojo! ¿Quién los obliga entonces a estar presentes en su trabajo, a la hora fijada, todos juntos y a someterse a esta disciplina, en condiciones de trabajo muy agotadoras?

En las sociedades de clases, la respuesta es simple: los trabajadores están obligados a trabajar a cambio de su alimento (los esclavos) o de su salario (los obreros en la sociedad capitalista), pues de lo contrario morirían de hambre. Y si están obligados a trabajar es porque lo único que poseen es su fuerza de trabajo. Pero, si lo único que poseen es su fuerza de trabajo, ¿a quién pertenecen pues los medios de producción (las tierras, las minas, las fábricas, las máquinas)? A una clase social que los explota. Están, pues, la clase de los que poseen y la clase de los que trabajan porque no poseen nada. Quien dice clases dice relación de clases. En primera instancia, si los trabajadores están presentes a la hora convenida en su trabajo es porque están obligados a hacerlo *por la relación de clases*.

Podemos extender a las sociedades sin clases esta misma observación. En este caso, lo que obliga a los trabajadores a estar en el trabajo, en el lugar pactado (por ejemplo, la caza) y en el momento requerido no es la relación de explotación, pero es también *una relación social* regida por todo un conjunto de obligaciones disfrazadas en mitos y ritos que también organizan el trabajo.

Vemos, por tanto, que ese simple hecho, que en el lugar y la hora indicados estén presentes los obreros necesarios para ejecutar el proceso de trabajo, esto que parece tan obvio, es, por el contrario, lo menos *natural* y lo menos *evidente* del mundo. Los obreros están en el lugar *porque la relación de producción los obliga a ello*, ya se trate de una relación comunitaria (sin clases), como en ciertas sociedades precapitalistas llamadas "primitivas", ya se trate de una relación de clases.

Por todo esto que acabo de decir la concepción de la práctica de la producción como proceso de trabajo era una concepción *abstracta*. En efecto, en rigor y por el momento, podemos pasar por alto el hecho de que la fábrica está ahí, la materia prima está ahí y las máquinas están ahí. Pues una vez que fueron llevadas al lugar, no van a abandonar el lugar por sí solas. Pero ¿los trabajadores? ¿Qué los obliga a presentarse

y volver a presentarse día tras día? *La obligación de la relación social*, sea comunitaria, sea de clases (de explotación). Cuando se trata de producción, Marx llama a esta relación social *la relación de producción*. *Esta es una relación abstracta*, puesto que pasa por encima de la cabeza de los trabajadores y los obliga, aun cuando se crean *libres*, a presentarse a su trabajo por razones vinculadas, o bien con la subsistencia de la comunidad, o bien con el mantenimiento de la clase explotadora. Es una relación abstracta, dado que no tiene nada que ver con los gestos concretos mediante los cuales los trabajadores realizan su tarea.

Pero también podemos plantear la cuestión desde el otro extremo. Para que el proceso de trabajo tenga lugar, para que la "combinación" llegue a ser activa, no basta con que los obreros estén obligados a presentarse a la hora determinada en el lugar de trabajo. *Hace falta que haya un lugar de trabajo*, es decir, una porción de espacio donde se encuentren ya reunidos los medios de producción: la fábrica, la materia prima, las máquinas, etcétera. Esos *objetos* no se desplazan ni se reúnen por sí solos, ni por casualidad. Es necesario que haya un propietario y que exista una razón para reunirlos así en el lugar de trabajo. En una sociedad de clases, los medios de producción pertenecen a la clase explotadora y su razón de reunirlos en un lugar y en un dispositivo que permita la producción es la exacción del excedente del trabajo, de la parte del producto que los trabajadores fabrican *en exceso*, además de la porción de que tienen necesidad para subsistir: la explotación de los trabajadores.

Y, salvando las distancias, lo mismo ocurre en las sociedades comunitarias. Cuando los hombres se reúnen el día y a la hora de la cacería fijados previamente por el brujo y en la misma zona del bosque determinada para perseguir a su presa, está implícito que ese bosque pertenece a la comunidad y que esa propiedad común de los medios de producción es reconocida por los hombres de la comunidad como una relación social que está por encima de los individuos.

Lo cual, más allá de la "combinación" de los elementos concretos del proceso de trabajo, permite el encuentro orgánico de los elementos en el mismo lugar y en el mismo momento, y existen, además, tanto del lado de los trabajadores como del de los medios de producción, relaciones sociales abstractas que, en las sociedades de clases, *distribuyen* a las personas en poseedoras y no poseedoras de los medios de producción, en clases sociales y, en las sociedades sin clases, aseguran las condiciones sociales de la organización del trabajo que se ejerce sobre la propiedad comunitaria.

Probablemente convenga hacer aquí una precisión. Pues la abstracción de esta relación social de producción es bastante particular. En efecto, cuando vemos la oposición entre la clase que está en posesión

de los medios de producción y la clase que está privada de ellos, por lo tanto, entre la clase explotadora y la clase explotada, podemos sentirnos tentados a decir: esta relación de producción es una relación *humana*, puesto que pone frente a frente *a personas*, con la diferencia de que unas son ricas y las otras pobres. Esta sería, de alguna manera, una relación *de dos términos*: los ricos explotan a los pobres. Pero plantearlo así sería desdeñar un aspecto capital: que la riqueza y la pobreza han sido fijadas por un *tercer término*, los medios de producción, puesto que quienes los detentan son ricos y quienes no los poseen son pobres y están obligados a trabajar y, por ende, a sufrir la explotación. Ahora bien, los medios de producción no son personas, sino *cosas materiales* que tienen un valor. De ahí surge la estructura propia de la abstracción de la relación de producción: una relación no de dos, sino de tres términos, en la que la relación de las clases entre sí está determinada por la distribución entre ellas de los medios de producción.

Esto nos permite entrever la posibilidad de una forma de abstracción completamente desconcertante para la filosofía idealista, sea esta empirista o formalista. La abstracción empirista o formalista se concibe siempre a partir de un tipo de abstracción *de dos términos* o bien de *x* términos y *todos los objetos considerados están en un mismo plano*: digamos horizontal. Aquí vislumbramos que la distribución de una misma abstracción *de dos términos* no agota la abstracción, pues ella misma es efecto de una relación con un tercer término, material, que se encuentra *detrás* o *delante* de los términos y gobierna sus relaciones.

Diremos pues que el proceso de trabajo está dominado por relaciones técnicas de producción. Pero el proceso de trabajo es una (mala) abstracción, pues no hay proceso de trabajo que no esté dominado por una relación de producción social. Marx, después de haber analizado los elementos del proceso de trabajo, habla de "*proceso de producción*" precisamente para resaltar la presencia de esta abstracción esencial (esta relación de producción). Y muestra que si bien el proceso de trabajo es idéntico en sus elementos en toda sociedad, *hay tantos procesos de producción como modos de producción* (como otras tantas relaciones de producción). Porque las presiones sociales que *obligan a las personas a trabajar* no son las mismas en las comunidades *primitivas*, bajo el régimen esclavista, bajo el sistema feudal y en la sociedad capitalista. Y agregamos: el objetivo de ese *proceso de producción* no es el mismo en las sociedades sin clases (simples productos útiles que no están sometidos a relaciones mercantiles, que no están destinados a la venta) que en las sociedades de clases (el excedente del trabajo sustraído a los productores inmediatos, excedente que toma la forma de la plusvalía en las sociedades capitalistas, cuando lo que se produce son las mercancías, objetos destinados a la venta).

Podríamos ir aún más lejos y mostrar que la relación de producción no gobierna únicamente la distribución de los medios de producción entre los que los poseen y los que han sido privados de ellos, sino que además rige, en gran medida, *la división y la organización del trabajo* en el proceso de producción. De tal suerte que la relación inmediata entre el trabajador y su trabajo, lejos de ser inmediata y concreta, solamente es concreta porque está dominada, es decir, porque está fijada y determinada por esas abstracciones todopoderosas que son la relación de producción y las relaciones sociales que derivan de ella.

En tales condiciones, ¿se puede conservar la concepción aristotélica de la práctica como *poiesis* en la que el objeto transformado es radicalmente *exterior* a la práctica? Según todas las apariencias, esto es lo que pasa. La naturaleza está dada anteriormente a todo trabajo de producción y los hombres son quienes la transforman para extraer de ella los productos que necesitan. Hay un estado muy en bruto en el hecho de que se encuentre carbón en tal país y no en tal otro, en el hecho de que, cuando se lo encuentra, el mineral está ahí y no es el hombre quien lo ha hecho: le es totalmente exterior. Pero si observamos más atentamente, la energía utilizada en una fábrica también viene de la naturaleza, de una caída de agua o del carbón que produce la corriente eléctrica, el petróleo transformado en gasolina, etcétera. El ser humano transforma la energía, no la produce. Y el hombre mismo, ¿no es también un producto natural? Su fuerza, la fuerza de los músculos y del cerebro, ¿no es un producto natural? De modo que, llevado el caso al extremo, se puede decir que en el proceso de trabajo, una parte de la naturaleza (el ser humano), utilizando fuerzas o partes de la naturaleza transformadas (energía, herramientas), transforma otra parte de la naturaleza (materia prima): lo cual tendería a probar que la naturaleza se transforma a sí misma. La primera definición de Aristóteles remitiría, así, de ella misma a la segunda: a la idea de una práctica de transformarse uno mismo sin objeto exterior.

No obstante, hay algo que impide sostener este lenguaje: la diferencia que existe entre las leyes de la naturaleza física, que rigen la materia prima y los instrumentos de producción, además del juego de la fuerza física de los trabajadores, cuando esta existe, y las leyes abstractas que rigen la existencia de la fuerza de trabajo. Todas son leyes y todas tienen la misma necesidad, pero las segundas no son continuación de las primeras, no se les parecen. ¿Es necesario dar una idea de esta diferencia? *Las leyes de la naturaleza no son "tendenciales", es decir, no son conflictivas, no están sujetas a revoluciones*, mientras que las leyes que rigen la relación de producción son leyes que oponen una clase a otra, que suponen, pues, un conflicto y, o bien el mantenimiento, o bien el derrocamiento, del orden establecido.

Por todo ello, es más justo representarse, en última instancia, la práctica de la producción como una *poiesis* que como una *praxis*: porque las leyes de la naturaleza, aun cuando se las utilice en la producción, son exteriores a las leyes de las relaciones sociales que gobiernan la producción. Mientras las sociedades humanas pasan por revoluciones rápidas, mientras las clases aparecen y la clase dominante cede el lugar a otra clase –y todo esto en un espacio de tiempo muy reducido comparado con los tiempos de la naturaleza–, en el mismo período, la naturaleza no cambia prácticamente nada. Está siempre ahí y es siempre la misma –comparada con las diversas formas de sociedad que se aferran a ella para poder subsistir–, siempre exterior a la producción y a las relaciones que la rigen.

9. La práctica científica y el idealismo

Está claro que, en la existencia humana, la inmensa mayoría de las prácticas son asimilables a la práctica de la producción, y que su objeto es exterior a ellas. Es casi inútil demostrarlo en el caso de la producción material misma. En cambio, es más interesante resaltarlo en el caso de la práctica científica o en el de la práctica teórica (en la que el sentido más vasto engloba además la práctica ideológica, en la medida en que esta es teórica, y la práctica filosófica que es teórica de pleno derecho). Después de todo lo que hemos dicho, tenemos ya cierta idea de esto, pero sin duda no será en vano precisar un poco. Pues en estas cuestiones reinan los prejuicios idealistas que tienen fuerza de ley y que presentan, por ejemplo, el trabajo científico como el simple producto de una intuición, de una iluminación, de la cual se beneficiaría, súbitamente y sin que se sepa muy bien por qué, un individuo que es testigo de un fenómeno asombroso o que ha logrado una visión profunda de las cosas. Esta es una concepción intuicionista (idealista) del trabajo científico. Pero hay otras representaciones idealistas del mismo trabajo científico, por ejemplo, la representación empirista de la que hablábamos antes. En esta perspectiva, puesto que la verdad está contenida en el objeto, todo el trabajo del científico consiste en extraerla, en producir esa *abstracción* que es el conocimiento por la adición de las partes extraídas de cada objeto individual dado en la percepción sensible. El empirismo puede ser *sensualista*: *subjetivo*, si todo lo que es dado del objeto se reduce a su percepción, u *objetivo*, si la sensación da las propiedades del objeto percibido. Pero si el objeto es dado en la intuición intelectual, el empirismo es *racionalista* (Descartes).[1]

1. Este libro retoma tesis presentadas en el *Quinto curso de filosofía para científicos* (Althusser, 1997b: 266-292).

Sin embargo, esta concepción supone la existencia de un objeto que sea no solo independiente de su conocimiento (esta tesis es materialista), sino que contenga en sí, de manera inmediata, su propio conocimiento, conocimiento que el científico solo tiene, por lo tanto, que extraer. Notemos al pasar que esta concepción, muy difundida en la conciencia ideológica de los científicos, sobre todo experimentales, no carece de una consistencia real, en la medida en que enuncia, aunque lo haga de manera desviada y, en consecuencia, falsa, una verdad: que el conocimiento producido por el trabajo del científico es sencillamente el conocimiento *del* objeto que existe independientemente de su conocimiento, fuera del trabajo del científico. Lo cual equivale a decir que el conocimiento de cualquier objeto le *pertenece*, aun antes de haber sido producido, incluso antes de ser conocido. Lo cual permite introducirlo de antemano, con toda justicia, en el objeto, puesto que ese conocimiento le pertenece de pleno derecho.

El único inconveniente, pero serio, de esta concepción es poner entre paréntesis el trabajo del científico, por lo tanto, la transformación cuyo asiento es el objeto en el transcurso del proceso del conocimiento. Si la tesis empirista es correcta, uno se pregunta, en efecto, por qué hacen falta científicos y por qué la verdad de la cosa no se lee *a simple vista*, como en el conocimiento de Adán defendido por Malebranche. Todo el gigantesco aparato material y conceptual de la ciencia se vuelve entonces superfluo: es un esfuerzo desproporcionado en relación con sus resultados, puesto que estos se han adquirido previamente. Y, además, no se comprende la condición absoluta de todo trabajo científico, que es correr el riesgo constante de chocarse contra callejones sin salida y errores y ser así desmentido, en lugar de ser verificado, por la experiencia. El filósofo británico Popper (1985: 63-65) tenía razón al insistir en señalar esta condición (el riesgo del *desmentido experimental*), aun cuando haya hecho de ello una filosofía idealista de las condiciones que debe cumplir de antemano una teoría para estar segura de afrontar ese riesgo sin esquivarlo.

Una vez evitadas estas concepciones idealistas, uno no ha terminado aún con las falsas representaciones de la actividad científica. La más extendida hoy, que tiene, como toda concepción filosófica, raíces muy antiguas, es la concepción *neopositivista lógica*. Neopositivista, porque reivindica el positivismo; lógica, porque renueva el positivismo sometiéndolo a las condiciones formales de la lógica matemática.

El neopositivismo lógico tiene gran fuerza: se apoya en evidencias, en las evidencias de la práctica científica misma. Solo reconoce *los hechos*, objetivos, materiales, verificados por la experimentación. En ese sentido, se sitúa en la tradición del idealismo kantiano: como objeto

científico no existe sino un objeto cuya existencia y cuyas cualidades caen bajo el control de la verificación experimental, por compleja que esta sea (y, en los tiempos modernos, se ha vuelto muy compleja). Esto quiere decir que todos los *objetos* que escapan a la verificación del control experimental, renovable a voluntad, en todos los tiempos y en todos los lugares (puesto que estas condiciones son objetivas, pueden ser reproducidas), no existen para la ciencia, por lo tanto no existen de ningún modo o existen en la forma de discursos incontrolables que no puede ser desmentidos por la experimentación y, en consecuencia, son imaginarios: como lo son las religiones, el psicoanálisis y el marxismo.

Hasta aquí, el neopositivismo lógico no aporta nada verdaderamente nuevo: reproduce en el fondo la distinción kantiana entre las ciencias legítimas (que prueban la existencia de su objeto) y las "seudociencias", ilegítimas, que no tienen ningún objeto que no sea imaginario (la metafísica, la teología racional, etcétera).[2] Su originalidad estriba particularmente en hacer intervenir la *lógica formal* para definir los criterios de verdad, es decir, de validez de las *proposiciones* dadas o adquiridas mediante el trabajo experimental. Y la lógica formal *trabaja* justamente con el *lenguaje* con el cual opera el científico (o el no científico), esto es, con la lengua científica y la lengua *natural*. Volvemos a encontrar aquí nuestra primera abstracción, la de la lengua, que el neopositivismo no acepta como algo dado (a diferencia de todas las demás filosofías idealistas), sino que interroga, explora, diferencia, para descubrir las leyes de su uso *legítimo* (y no legítimo).

En efecto, está claro que si uno designa las propiedades reales de un objeto real mediante formulaciones cojas o falsas, si uno se aventura en proposiciones realmente contradictorias que pasan inadvertidas, cae en el error verbal que provoca automáticamente un error científico. No habría nada más que decir en este sentido si el neopositivismo lógico no sometiera en realidad, o no tendiera a someter, las reglas de la validación experimental a leyes de validez lógica *previas* y no cayera así en el *formalismo* que, con el empirismo, representa la contravariedad más caracterizada del idealismo.

En el *empirismo*, efectivamente, no hay nada que preceda al objeto y nada que lo suceda, por lo tanto, *nada que difiera de él*, ni reglas de validez ni verdad. En el *formalismo*, por el contrario, no hay ningún objeto que no esté sometido, antes, durante y después de sus conocimientos, a reglas formales que rigen su existencia y sus propiedades. El viejo sueño

2. "Puede decirse que el objeto de una idea puramente transcendental es algo de lo que no se tiene ningún concepto, aunque la razón produzca necesariamente esta idea siguiendo sus leyes originarias" (Kant, 1980a: 1045-1046).

leibniziano de un Dios que *calcula* el mundo que crea y lo somete, en su existencia y sus propiedades, a leyes formales de no contradicción absolutas (véase p. 41, n. 2 del presente libro) encuentra así su versión moderna en el neopositivismo, que somete toda proposición a las leyes formales de la no contradicción y a *cuadros de verdad*. Y, colmo de la paradoja –pero ya empezamos a estar bastante curtidos con estas paradojas filosóficas–, vemos que el neopositivismo lógico solo es un formalismo con la condición de basarse en un empirismo, el de los *hechos de lenguaje*: ambos radicales.

Sin gran esfuerzo, uno podría descubrir igualmente detrás de las tesis del empirismo un formalismo ontológico. Pero lo que nos interesa en estos dos casos es una exigencia común que instaura lo que podemos llamar *la garantía filosófica* de los resultados de la práctica científica.

En efecto, es como si los científicos que se adhieren a la filosofía, sea esta empirista o formalista, esperaran que esa filosofía les diera *una garantía de su propia práctica*.

La técnica de la garantía es una vieja técnica humana que sin duda se remonta a los primeros intercambios comerciales y a las primeras formas de propiedad. En ese caso, el que presta a otro una suma de dinero definida le pide una garantía: la garantía material o moral de que, cumplido el plazo, su dinero le será reembolsado. El segundo le procura, pues, esa garantía, ya sea depositando en manos de un tercero un bien de valor equivalente al préstamo, ya sea consiguiendo la garantía moral de un tercero que se compromete a que ese préstamo será reembolsado. La garantía puede adquirir además la forma de una hipoteca, es decir, el derecho del acreedor a recuperar su dinero con los bienes del deudor. En todos los casos, la operación de garantía implica la participación de tres partes o elementos: el prestamista, el prestatario y un tercero que puede ser una persona o un bien. Ese garante, ese tercero, ese personaje o ese bien situado *por encima* del intercambio y de los contratantes, es la garantía material o moral que tiene el prestamista de que su dinero le será devuelvo en el plazo prometido.

Lo mismo ocurre con las filosofías idealistas de la práctica científica. El científico es, por decirlo así, el que *presta*: pone sus esfuerzos, su trabajo y sus hipótesis. El que *toma prestado* es el objeto científico, que recibe todo este gasto anticipado. Como el científico espera ser recompensado por sus esfuerzos, pide pues *la garantía* de que sus esfuerzos *produzcan realmente lo que él espera*, aquello por lo cual ha comprometido todo su gasto: *conocimientos científicos*. Las filosofías idealistas son el tercero que le proporciona esta garantía. Si ha observado al pie de la letra todas sus reglas, le garantiza la validez de sus enunciados, las condiciones y formas de su experimentación y la exactitud de sus resultados.

Formalmente, los resultados, los conocimientos, la verdad, están pues como depositados de antemano en alguna parte, ya conocidos, al menos virtualmente por alguien (Dios, el Ser, el filósofo que habla de ellos), para que el científico pueda lanzarse a su operación –la palabra lo dice muy bien–, a su *especulación*.

El lector se preguntará para qué sirve toda esta operación, puesto que de todas maneras las cosas ocurren así y el científico nunca puede saber con antelación si va a tener éxito o no. Podemos responder que hay sabios que tienen necesidad de ese tipo de garantía, ya sea porque dudan de sus hipótesis o de la validez de sus instrumentos de experimentación, ya sea porque sienten la necesidad de defenderse interiormente contra los ataques de otras filosofías idealistas que ponen en tela de juicio los títulos de la investigación científica.

Pero estas respuestas son insuficientes pues, en esta filosofía de la práctica científica, lo que está en juego no es únicamente la ciencia, son todas las prácticas humanas en sus relaciones entre sí y todo el orden existente entre esas prácticas que es un orden social, por lo tanto, político, por lo tanto, el lugar de una lucha de clases. Lo que estas filosofías no consiguen ganar (sin embargo, las ganan) en adhesiones entre los científicos, lo ganan, sirviéndose del ejemplo de la ciencia y de su prestigio, *entre los agentes de otras prácticas*, a quienes intimidan así, evocando y *explotando* el modelo de la ciencia que tiene la inmensa ventaja de que no puede ser discutido, *porque la ciencia es la ciencia*, la cual, por definición, conoce la verdad y no se discute.

Todo esto nos permite entrever que, para comprender qué puede llegar a ser una filosofía, tenemos que tomar en consideración no solo las prácticas de las que habla explícitamente, sino también *las prácticas de las que no habla* y también del *conjunto de las prácticas*, pues precisamente lo que está en juego en la intervención filosófica es la relación interna entre ellas.

Así, el efecto de intimidación de que hablábamos hace un momento se manifiesta muy claramente en el caso de la filosofía de Karl Popper, pues Popper ha edificado, según su propia confesión, toda una filosofía (que no va muy lejos) con el objeto preciso de demostrar que el psicoanálisis y el marxismo no eran ciencias, pues, según él, sus hipótesis nunca pueden ser *desmentidas* por la experiencia (en efecto, no es posible reproducir la experiencia analítica y las experiencias de la lucha de clases en las mismas formas, en todo tiempo y en todo lugar) y que, por consiguiente, tienen grandes probabilidades de ser imposturas de tipo religioso (Popper, 1979: 47-150; 1985: 60, 62-65).

En las demás filosofías idealistas de la práctica científica, las cosas no siempre están tan claras ni tan declaradas, pero, buscando con atención, uno siempre encuentra *motivaciones* del mismo orden: se trata de utili-

zar el modelo científico, o bien para validar, o bien para invalidar otras prácticas existentes.

Sin embargo, no hay que limitarse a la única función de garantía o de validación. Si bien la filosofía idealista ejerce siempre esta función, esta no tiene siempre el mismo sentido ideológico ni político.

Esta función puede ejercerse en un sentido positivo y progresista: tal fue el caso de la filosofía idealista burguesa.

La burguesía en ascenso, que desarrollaba las fuerzas productivas, las herramientas, las máquinas, los instrumentos de medición y de otro tipo necesitaba de la ciencia. En consecuencia, tenía necesidad de una filosofía que garantizara que la ciencia era realmente la ciencia, suministraba conocimientos objetivos y no tenía nada que ver con una construcción imaginaria, como la religión o la filosofía de la naturaleza heredadas de Aristóteles, quien era incapaz de proporcionar una teoría del movimiento de los cuerpos físicos. Y esa necesidad no respondía a la demanda *psicológica* de los científicos, desorientados ante la novedad de sus descubrimientos y que se preguntaban "si era realmente verdad" que los cuerpos obedecen a las leyes de Galileo. Esta necesidad respondía a las demandas de una lucha ideológica implacable. Pues cuando la burguesía se aprestaba a conquistar su lugar, le hacía falta sacar de allí a sus ocupantes: cuando quería hacer reconocer la existencia de las ciencias, le hacía falta luchar contra las fuerzas enormes de la ideología religiosa que ocupaban el terreno.

Pero, por esto mismo, la filosofía idealista burguesa no luchaba únicamente por la ciencia. Debía, además, tener en cuenta el hecho de que el combate por la ciencia no podía estar aislado del conjunto de las luchas políticas e ideológicas. Por una parte, servía de *garantía* a la ciencia (contra las pretensiones aplastantes de la ideología religiosa feudal), pero, por la otra, se servía además de cierta idea de la ciencia para *garantizar el futuro de sus luchas políticas*. El siglo XVIII ofrece el ejemplo más puro de esa transferencia de garantía bajo la unidad de la filosofía: la ideología de la Ilustración. La filosofía garantizaba que las ciencias proporcionaran el conocimiento natural y social del mundo, y la potencia de la verdad científica garantizaba que un día los seres humanos reconocerían la necesidad de las reformas sociales que hacía falta llevar a cabo para sacar al mundo de la desigualdad y la servidumbre.

En ese período en el que la burguesía era una clase revolucionaria, la función filosófica de la garantía abarcaba, pues, no solamente las ciencias, sino también el conjunto de las prácticas sociales y era progresista. Por supuesto, la filosofía burguesa *manipulaba* las ciencias y *explotaba* su prestigio, pero con propósitos de liberación: para liberar las ciencias y para liberar a los hombres.

Esta misma función de garantía puede cumplirse en un sentido completamente diferente: reaccionario, según las relaciones de clases y las cuestiones que están en juego en la lucha de clases.

Una vez que, a mediados del siglo XIX, la burguesía se asentó en su poder, siempre tuvo necesidad de la ciencia y aún sigue teniéndola, pues la lucha de clases obliga a la burguesía a desarrollar y "revolucionar" sin cesar (Marx) las fuerzas productivas del modo de producción capitalista. Pero, como debió afrontar los primeros grandes asaltos de la lucha de la clase obrera, tuvo que recomponer su dispositivo filosófico. La filosofía, positivista o neopositivista lógica, siempre sirve de *garantía* a la ciencia. Pero es para *controlar* a los trabajadores de la ciencia, en nombre de una idea de la ciencia diferente de la de los filósofos de la Ilustración: en nombre de una idea de la ciencia que ya no está en relación inmediata con la idea de la liberación de los hombres, sino en nombre de una idea de la ciencia que impone la verdad como *Orden* y como verdad detentada por un número pequeño de individuos que aseguran, o bien el *poder espiritual* (ideológico y político), como en Auguste Comte, o bien la organización general de la sociedad, como los tecnócratas modernos asistidos por sus computadoras.

Así como la idea de Libertad, asociada alguna vez a la idea de ciencia, no les llegó a los filósofos burgueses clásicos solamente de la práctica científica, sino, sobre todo, de la práctica de la lucha de clases por la liberación de los hombres, tampoco la idea de Orden les llegó a los positivistas de las leyes de la naturaleza ni a los filósofos de la tecnocracia solamente de la programación de las computadoras, sino ante todo de la práctica de la lucha de clases de una burguesía obligada desde entonces *a imponer su Orden*, discutido por los trabajadores, en nombre de una filosofía que garantice que hace falta un Orden y que el Orden burgués es el verdadero.

Si bien en los dos casos evocados la filosofía idealista *explota* a la ciencia, sus resultados y su prestigio, hay que distinguir cuidadosamente la diferencia de los sentidos que encierran las mismas palabras.

En el primer caso, la filosofía idealista *explota* la ciencia, es decir, pone cierta idea de la ciencia al servicio de prácticas sociales: pero como esas prácticas son revolucionarias, la idea de la ciencia así *explotada* respeta, a grandes rasgos, lo esencial de los valores de la práctica científica. La lucha por la liberación de la ciencia y la lucha por la libertad política van, en efecto, en el mismo sentido, lo cual ayuda a evitar deformaciones demasiados graves pero no las excluye (Descartes, Kant y Hegel han deformado así las ciencias para hacerlas entrar en sus sistemas).

Pero, en el segundo caso, la filosofía idealista *explota* las ciencias, es decir, pone cierta idea de la ciencia al servicio de prácticas sociales: pero,

como esas prácticas sociales son reaccionarias, como se trata de volver a hacer entrar violentamente en el orden (burgués) a los trabajadores que lo amenazan, la idea de la ciencia así explotada cambia de contenido. La ciencia llega a ser el modelo del saber que constata el hecho... ¡y punto!, establece leyes... ¡y punto! y hace reinar el orden de las leyes en los fenómenos. Y todo lo que no cae bajo esta idea tranquilizadora (para el poder establecido), todas las ciencias que amenazan esta idea y este orden, se declaran nulas y sin valor, imposturas: como la teoría marxista y el psicoanálisis. En cambio, se les da el nombre de ciencia a todas las formaciones teóricas –la economía política, la sociología y la psicología– de la ideología dominante y hay que someterse a sus *leyes* que refuerzan el Orden establecido. La garantía filosófica de la ciencia ha cambiado de sentido: en lugar de servir en general a la liberación de las ciencias y de los seres humanos, pasa a ser principio de autoridad y de orden.

Nada es, por ende, menos *inocente* que esas ilusiones sobre la ciencia que son el empirismo y el formalismo.

10. La práctica científica y el materialismo

Una vez separadas las concepciones empiristas y formalistas de la práctica científica, vemos finalmente despejada la vía para una concepción por completo diferente que intenta ser materialista

¿Cómo representarnos, entonces, la práctica científica? Como un proceso que, al comienzo, pone a trabajar una materia prima dada, una fuerza de trabajo definida e instrumentos de producción existentes. En ese proceso, la fuerza de trabajo (los conocimientos, la inteligencia del investigador) pone a funcionar los instrumentos de producción (teoría, dispositivo material de la experimentación, etcétera) sobre la materia prima dada (el objeto sobre el cual experimenta) para producir conocimientos definidos.

Podrá decirse que este esquema no hace más que reproducir el esquema de la producción material, el del "proceso de trabajo" (Marx), lo cual no es del todo falso, excepto por algunas grandes diferencias.

La primera tiene que ver con la naturaleza de la *materia prima*. En lugar de estar constituida por la materia propiamente dicha (mineral, hierro, carbón, etcétera) o por la materia ya trabajada (el acero, el cobre, etcétera), la *materia prima* de la práctica científica está constituida por una mezcla de objetos materiales y de representaciones no científicas y ya científicas, según el grado de desarrollo de la ciencia.

Pero, para hacernos más difícil la tarea, supongamos que asistimos al nacimiento de una ciencia (sabemos que podemos calcular aproximadamente el momento de su nacimiento) e imaginemos, en consecuencia, una materia prima que sea igualmente *pura*, es decir, lo menos teórica posible, pues sabemos que toda ciencia ya desarrollada trabaja sobre una materia prima en gran parte científica, vale decir, teórica.

En este caso extremo, suponemos pues que el científico solo tiene ante sí los datos que le dan sus percepciones y no dispone aún de ningún instrumento de trabajo ni de medición. De inmediato advertimos que esta hipótesis es utópica, pues todos los ejemplos que conocemos prueban que toda ciencia, en el momento de nacer, disponía de un mínimo de equipamiento técnico (los matemáticos griegos definían sus figuras manejando la regla y el compás). Pero no importa: supongamos una especie de nada total de determinaciones teóricas. ¿Qué tenemos ante nosotros? No se trata de un contacto puro, descrito por el empirismo, entre el sujeto cognoscente y el objeto por conocer, tampoco se trata de lo concreto puro, sino de todo un mundo de abstracciones. Sin duda, lo concreto se da en las percepciones sensibles, pero lo que estas señalan es menos *lo que es* (su esencia) que el simple hecho de su existencia. Indudablemente, para que la existencia de algo nos sea señalada, también es necesario que algo de su *esencia* nos sea dado. Pero, precisamente, todo esto ocurre bajo una impresionante capa de abstracciones que parecen tan naturales en sus efectos de deformación que uno ni siquiera sospecha su existencia. ¿Cuáles son esas abstracciones?

Ante todo, las de todas las prácticas concretas existentes en el grupo social considerado: prácticas de la producción, prácticas sexuales de la reproducción, prácticas de la lucha de clases (si estamos ante sociedades de clases). Luego, las de todas las prácticas sociales abstractas que rigen las funciones o los conflictos de clases en dicha sociedad: el derecho, la moral, la religión y, si existe, la filosofía. Estas abstracciones –como lo muestra la experiencia de las sociedades primitivas, para no mencionar otras– no tienen únicamente la función de organizar las relaciones sociales a las que conciernen, también tienen el efecto de asignar lugar y sentido a todas las observaciones empíricas posibles. Vale decir que, en la práctica científica primaria, es virtualmente imposible disociar las observaciones de lo dado de estas generalidades abstractas que constituyen no su base, sino la red de referencia y de sentido.

Por todo esto es legítimo decir que la materia prima sobre la cual trabaja el científico en la forma más rudimentaria de la ciencia es inseparable de generalidades abstractas definidas que son en sí mismas el resultado de una larga elaboración de las diferentes prácticas sociales. Por ello yo mismo en otro momento propuse designar esta materia prima "Generalidades I", indicando con el plural del término la complejidad de las abstracciones que se condensan en los *datos* aparentemente inmediatos con los que tiene que vérselas el científico (Althusser, 1977: 186 y ss.). Y entre esas "Generalidades I" señalé, junto con las generalidades surgidas de otras prácticas sociales, materiales o sexuales, la presencia

de las generalidades surgidas de las diferentes ideologías (jurídica, moral, religiosa, filosófica, etcétera).

Todo lo que acabamos de decir de la ciencia hipotética cuyas condiciones examinamos hace un instante es a fortiori válido en el caso de la ciencia constituida y que se desarrolla. La materia prima sobre la que trabaja el investigador incluye, además de las generalidades mencionadas, otras formas de abstracción, las abstracciones de la práctica técnica y los conocimientos abstractos ya producidos por la ciencia. De modo tal que podemos encarar el caso límite, que es el de las matemáticas, un caso en el que la ciencia *trabaja únicamente sobre sí misma*, vale decir, sobre los resultados que ella misma ha producido ya. Si consideramos, pues, la ciencia como un *sujeto*, podemos decir que cae dentro de la segunda definición de Aristóteles, puesto que no trata con un objeto exterior pues ella misma es su propio objeto.

Pero las matemáticas son un caso límite. En todas las ciencias experimentales existe un elemento material objetivo exterior: pese a que ese elemento esté inserto en el marco de la teoría existente y aun cuando se realice en los instrumentos de medición y de observación, no por ello deja de estar presente y como tal cae bajo la observación sensible, sea esta directa o indirecta. En la física moderna, ciertamente, nunca se ve el objeto (tal partícula) a simple vista, pero por lo menos podemos observar su huella, directa o indirecta, registrada en un filme o en el desplazamiento de la posición de los rayos del espectro luminoso analizado. Pero este elemento sensible no puede ser registrado fuera de todo ese aparato experimental que representa una masa considerable de abstracciones y de conocimientos realizados en ese aparato mismo.

Hay que insistir claramente sobre este aspecto: esas abstracciones, contrariamente al uso vulgar del término, no están vacías sino que, muy por el contrario, están llenas de conocimientos definidos, adquiridos al término de un largo proceso, y su ensamblado define no un espacio vacío, sino, por el contrario, un espacio perfectamente identificado, el espacio en el que va a producirse el acontecimiento, el *hecho* científico que va a permitir nuevos descubrimientos o va a obligar a modificar, o bien las hipótesis de investigación, o bien el dispositivo de la experimentación. De manera que cuanto más progresa la ciencia tanto más tiende su materia prima propia hacia lo concreto, que no es más que el resultado del ensamblaje de las múltiples abstracciones o conocimiento que lo constituyen. Marx decía: la ciencia no va, como cree la ideología vulgar, *de lo concreto a lo abstracto*, no va de los objetos empíricamente existentes a la verdad de esos objetos (contenida en ellos eternamente y que bastaría extraer): *la ciencia va, por el contrario, de lo abstracto a lo concreto*, va depurando progresivamente la abstracción, las abstracciones

existentes, pasa de las abstracciones ideológicas a las abstracciones del saber práctico-técnico para llegar a las abstracciones científicas y, combinándolas exactamente, llega a esa abstracción definida que apunta a un objeto concreto y que pasa a ser así el conocimiento concreto de un objeto concreto (Marx, 1957b: 164-166). Hay que decir que la mayor parte de los filósofos y hasta de los científicos ignoran o desprecian esta gran verdad materialista, pero sin ella no es posible comprender lo que pasa en la práctica científica.

Desde el punto de vista del proceso de la práctica científica, hay poco que decir del *investigador*. Porque, salvo tal o cual aptitud particular que en algunos casos puede desempeñar una parte decisiva, el investigador está enteramente definido por el estado de la ciencia existente en la que trabaja. En efecto, no puede inventar ninguna teoría si no lo hace sobre la base de las teorías existentes, no puede descubrir ningún problema si no es sobre la base de los resultados adquiridos, no puede perfeccionar ningún dispositivo experimental si no trabaja sobre la base de los medios disponibles, en teoría y en técnica, etcétera. Es un agente de un proceso que lo supera, no es el sujeto, es decir, el origen, el creador. El proceso de la práctica, esto es, de la producción científica, es así un "proceso sin sujeto",[1] lo cual no quiere decir que pueda prescindir de la fuerza de trabajo y, por lo tanto de la inteligencia, de las dotes, etcétera, del investigador, sino que este está sometido a leyes objetivas que determinan también la naturaleza y el rol del agente, del investigador científico.

Esto es algo que todos los científicos saben. Saben muy bien que el carácter gigantesco de las instalaciones experimentales modernas muestra con toda evidencia que el investigador no es más que el agente de un proceso complejo que lo supera. Hasta saben que quien plantea los problemas científicos no es únicamente el individuo, sino que es el conjunto de la comunidad científica mundial, y que todos los grandes descubrimientos tienen lugar *en varios lugares del mundo* y *más o menos al mismo tiempo*, sin que los interesados se conecten entre sí. Saben que la investigación está lanzada a una aventura impresionante que, por otra parte, está en gran medida determinada desde fuera, por la demanda de la producción y las exigencias de la lucha de clases. Saben que aun cuando se agruparan, no podrían hacer gran cosa por modificar el curso del desarrollo de la investigación científica. Saben, al menos algunos de ellos, que si quieren actuar sobre ese curso, *deben*

1. "En lo tocante al discurso científico, ya no hay un *sujeto* de la ciencia [...], que no hay en ella un individuo 'que hace la historia' en el sentido ideológico de esta proposición" (Althusser, 1993: 165). Sobre el proceso sin sujeto, véase Althusser (1972: 49-71; 1973b: 69-76).

"cambiar de terreno" y ponerse a hacer política. Pues, a diferencia de lo que creen los filósofos idealistas, la ciencia, el conocimiento no determinan la política, sino que la política determina el desarrollo de la ciencia y del conocimiento.

Este carácter del desarrollo de la práctica científica como *proceso sin sujeto* marca todos sus momentos y todos sus elementos, así como su materia prima, como sus agentes (los investigadores), sus instrumentos de producción y sus resultados. Por consiguiente, dejaremos de lado por el momento esta idea con la condición de retomarla más tarde, en otra ocasión.

Pero lo que hemos dicho de la materia prima vale también, evidentemente, para *los instrumentos de producción*. Estos son, como dijimos, la realización de las abstracciones científicas, de los conocimientos teóricos. Esto se ve fácilmente en el caso de los instrumentos que intervienen en toda experimentación. Antes, los instrumentos de medición eran simples; los actuales han dado lugar a teorías de una extremada abstracción para justificar su naturaleza, la calidad del metal de que están fabricados, la temperatura a la que se los emplea, el vacío (o el ambiente natural) en el que se los hace funcionar, etcétera. No me extiendo sobre este aspecto del asunto que una fórmula del filósofo Gaston Bachelard hizo célebre: "Los instrumentos son teorías materializadas" (véase p. 83, n. 6 del presente libro).

En cambio, me gustaría insistir en un aspecto menos conocido, en el hecho de que, entre sus instrumentos de producción teórica, figura además *la "teoría"* actual de la ciencia. Por lo demás, también podemos decir que la teoría está presente en la materia prima, puesto que una materia sobre la que se ha de trabajar está definida en una ciencia dada de conformidad con los conocimientos adquiridos de esa ciencia. Bachelard ha mostrado así que se experimenta sobre "cuerpos puros", pero que en la naturaleza no hay "cuerpos puros" porque todo "cuerpo puro" es el producto de una teoría científica y de una técnica correspondiente.[2]

Pero lo que es válido en el caso de los instrumentos de producción también lo es a fortiori cuando hablamos de la materia prima, pues el interés de la teoría que figura en los instrumentos de producción teórica es figurar no bajo otra forma, sea materia prima, sea instrumento de producción, *sino con la forma pura de la teoría de la ciencia existente*.

2. "Un ensueño de 'pureza' de las sustancia –una pureza casi moral– anima así los largos trabajos alquímicos. Por supuesto, esta búsqueda de una pureza que debe alcanzar el cuerpo de las sustancia no tiene nada de común con la preparación de los cuerpos puros en la química contemporánea" (Bachelard, 1961: 64-65).

Indudablemente, esto no quiere decir que la teoría figure por entero en los instrumentos de producción, pues en general figura en ellos solo en parte, como cierto número de conceptos científicos que, sin embargo, dependen para su sentido operatorio del conjunto de la teoría. Estos conceptos son los que intervienen directa y a la vez indirectamente en el trabajo sobre la materia prima, o bien como hipótesis por verificar, o bien como instrumentos de medición, de observación y de experimentación.

Lo interesante de este análisis es que nos permite además retomar el ejemplo que antes nos pareció excepcional, el de las matemáticas, y decir que, en cierto modo, la ciencia, incluso la experimental, solo trabaja sobre sí misma, puesto que esa relación es a la vez su propia materia prima, su propio agente y sus propios instrumentos de producción. Pero si solo trabaja sobre sí misma, ¿cómo logra hacer descubrimientos?, ¿cómo hace para no repetirse indefinidamente? Lo que pasa es que trabaja sobre un objeto que es contradictorio, pues la teoría que trabaja sobre sí misma, en última instancia, no trabaja sobre una teoría que habría eliminado de sí toda contradicción, es decir que habría alcanzado el conocimiento último de su objeto. Es, por el contrario, una teoría inacabada que extrae de ese *juego*, de esa separación, de esa contradicción, lo que le permite seguir avanzando, superar el nivel del conocimiento ya alcanzado, en suma, lo que le permite seguir desarrollándose.

Y lo que produce entonces son conocimientos nuevos. En otro momento propuse llamar "Generalidades II" a ese conjunto complejo de abstracciones y de instrumentos que el agente de la investigación científica hace trabajar sobre la materia prima ("Generalidades I"). Y al mismo tiempo propuse llamar "Generalidades III" a los conocimientos nuevos producidos por todo este proceso de discernimiento.

Sé que habrá quien objete esta apelación y me diga en particular que si, como he pretendido, las abstracciones científicas se distinguen de las abstracciones práctico-técnicas por su *universalidad*, convendría llamar "*Universalidades*" y no "*Generalidades*" a los conocimientos científicos adquiridos al término del proceso. Como se recordará, hicimos en efecto la siguiente distinción: una generalidad es siempre empírica, mientras que una abstracción científica, universal, es siempre teórica. Admito, por lo tanto, que ese reproche está en parte bien fundado. Por lo demás, podría extendérselo a las "Generalidades II", pues en ellas siempre figuran, en el caso de una ciencia avanzada, abstracciones científicas, en consecuencia, universales. Pero justamente, tanto en las "Generalidades II" como en las "Generalidades I", vemos figurar además generalidades ideológicas que son, como se sabe, falsamente universales.

Ahora bien, resulta que en los conocimientos producidos al término del proceso, o "Generalidades III", uno puede observar asimismo la

presencia de generalidades ideológicas. Es el signo que nos indica que la ciencia –que nunca puede estarlo– no está completa, que no solo no ha logrado resolver totalmente sus problemas teóricos, sino que, además, ha sufrido inevitablemente la presión de la ideología ambiente que contamina o puede contaminar (y también a veces ayudar a alcanzar) la posición de sus problemas científicos. Por todo ello he preferido conservar el término "generalidades" para designar las abstracciones científicas que son los conocimientos producidos por el proceso.

Si consideramos ahora el conjunto del proceso de la práctica científica, comprobamos que está dominado por un conjunto de abstracciones que son *relaciones*. Estas relaciones no son abstracciones simples, ni siquiera sumadas: son abstracciones combinadas de manera específica y que producen una estructura relativamente estable. Entre estas relaciones, podemos citar inmediatamente aquellas de las que ya hemos hablado: las relaciones de la teoría existente con la técnica del dispositivo experimental.

Estas relaciones, consideradas más atentamente, son de una extraordinaria complejidad. Ellas son las que rigen los fenómenos de la verificación experimental, cuyas condiciones definen estrictamente. Pero estas relaciones de producción teórica no son las únicas que intervienen. Hay que agregarles también las relaciones filosóficas y las relaciones ideológicas. Si las filosofías idealistas se equivocan en la representación que dan de las relaciones existentes entre la filosofía y las ciencias, si yerran en particular diciendo que la filosofía define los elementos de toda teoría científica, están, en cambio, en lo cierto al señalar que, entre las relaciones de la producción científica, hay relaciones filosóficas y hasta relaciones ideológicas.

Las relaciones filosóficas, las más veces transmitidas, al igual que las relaciones ideológicas, por el lenguaje natural o el lenguaje abstracto, pero pasado al lenguaje natural, están constituidas por ciertos dispositivos de *categorías* y de *tesis* filosóficas que operan en la frontera entre lo que la ciencia sabe y lo que busca, por lo tanto, en la constitución de su teoría.

Para tomar un ejemplo simple, es evidente que la física científica, surgida de Galileo, no habría podido constituirse sin un nuevo concepto de causalidad que reemplaza el antiguo concepto, perimido, tomado de Aristóteles. Pero ¿quiénes, sino Descartes y los cartesianos trabajaron para producir esta categoría de causalidad que puso la física en la vía que desembocaría en un nuevo concepto de causalidad? En este caso, podemos considerar que la filosofía ha respondido a una demanda explícita de la física. Pero con mucha frecuencia también ocurre que la

filosofía preceda a toda demanda e invente así categorías que solo encontrarán uso científico mucho después. Para tomar otra vez nada más que un ejemplo simple: Aristóteles había acuñado en su filosofía, y por razones teóricas generales que tomaron la forma teológica, la categoría de una causa primera que fue paradójicamente "motor inmóvil" y que, por eso mismo, actuaba a distancia. Ahora bien, veinte siglos más tarde Newton retomaría y haría suya esa categoría para gran escándalo de los mecanicistas cartesianos que no podían concebir la acción física sin contacto y, por ende, sin choque, para pensar la acción a distancia de los cuerpos unos contra otros, en la atracción y la repulsión.

Aquí hay que advertir que en ese fenómeno, en el que descubrimos que *las relaciones filosóficas* (e ideológicas; la diferencia aquí no tiene gran importancia) rigen también el proceso de producción de los conocimientos científicos, no estamos ante un determinismo lineal en el tiempo ni en el espacio, sino ante formas que, sin dejar de expresar relaciones filosóficas necesarias al desarrollo de las ciencias existentes, por lo tanto impuestas por los grandes problemas teóricos dominantes, pueden reservarnos la sorpresa, o bien de la anticipación, o bien de la nulidad. Cuando se considera una ciencia dada, en un momento dado de su historia, *las relaciones filosóficas de producción teórica* no son arbitrarias, pero evidentemente tampoco agotan el conjunto de las categorías y de las tesis existentes en ese momento.

En efecto, los objetos en juego en los combates de la filosofía no son únicamente las ciencias; la filosofía debe ocuparse del conjunto del frente donde figuran todas las demás prácticas humanas. Y, para establecer las categorías y tesis que se comprometerán en el frente de la práctica científica, tiene en cuenta *el conjunto de las cuestiones que están en juego en su combate*, lo cual significa que, sin dejar de respetar lo más posible la realidad de dicha práctica científica, la filosofía está obligada a modificar la *representación* para ajustar el conjunto de sus intervenciones sobre una base teórica común. Es esa *distorsión* inevitable lo que hace que la filosofía no sea, en principio, una ciencia ni ofrezca, en principio, un conocimiento y esté, en cambio, marcada por una práctica particular: la de la intervención en las relaciones teóricas (y de otro tipo) de la práctica científica y de otras prácticas. Mas tarde veremos cuál es la naturaleza de esta intervención.

Evidentemente, esta tesis según la cual existen relaciones de producción científica que no son puramente científicas, sino filosóficas e ideológicas, golpea de lleno la representación positivista de la ciencia. En efecto, para el positivismo, como para todas las formas de racionalismo, todo lo que interviene en la práctica científica es puramente científico, hasta el objeto que, aunque opaco antes de la experimentación científi-

ca, prueba, cuando se le extrae por abstracción la esencia, que poseía ya en sí mismo su propia *esencia*.

De ahí saca el positivismo la tesis de la neutralidad científica absoluta de la ciencia y también la tesis de la omnipotencia de la ciencia que, portadora de la verdad, solo tiene que mostrarse a los seres humanos o serles enseñada, para que estos la reconozcan y, por lo tanto, para que les sirva de política en su mayor beneficio. Esta concepción racionalista de la ciencia es la forma clásica de la ideología burguesa de la ciencia y lo es porque pertenece a la ideología de la clase dominante, también ella dominante. Podemos comprobar, no solo entre los científicos, que están directamente afectados por esta ideología racionalista de la ciencia, sino también en estratos más amplios, tanto de la burguesía como de la clase obrera, que esta ideología se impone directamente a través de la enseñanza de las ciencias impartida en el colegio primario.

En este sentido, no está de más hacer notar que es precisamente una *(mala) abstracción* considerar que la ciencia puede reducirse a la esfera limitada de su práctica pura y directamente experimental. No solamente porque todo lo que sucede en esta esfera (materia prima, materiales, instrumentos, pero también problemas teóricos, etcétera) depende del mundo exterior, sino además porque la práctica científica no se detiene en sus resultados puramente científicos. Estos son, por cierto, objeto de aplicaciones técnicas, puesto que esa es su razón de ser esencial, pero por otra parte son objeto de enseñanza, necesaria para la formación de la fuerza de trabajo. Ahora bien, esta enseñanza no reproduce en modo alguno el proceso de producción de conocimientos; se limita a exponer los resultados esenciales y los expone, necesariamente, vista la relación de fuerzas, en la forma de la ideología dominante: la de la ideología racionalista que desestima el rol de la ideología, de la filosofía y de la lucha de clases. Esta enseñanza contribuye así a reproducir, por su cuenta, el conjunto de las condiciones de la producción científica.

Este es un aspecto de primerísima importancia sobre el cual, refiriéndose a la producción material, Marx ha insistido particularmente. Ninguna producción es posible si, al tiempo que produce resultados, no produce también con qué reemplazar la parte de sus propias condiciones que ha sido consumida en el proceso de producción: *ninguna producción es posible, es decir, durable, si no asegura las condiciones de su propia reproducción*. Pues bien, podemos considerar que, según esta norma, las condiciones filosóficas e ideológicas desempeñan un papel determinante justamente en la producción de las condiciones de reproducción.[3]

3. "Las condiciones de la producción son también las de la reproducción. Una sociedad no puede reproducir, es decir, producir de una manera continua, sin retransformar

Pues, ¿qué es lo que permite a una ciencia experimental que varía las condiciones de sus experimentaciones, así como sus hipótesis y sus montajes, concebir como posibles esas variaciones? ¿Qué lo permite sino la existencia de *relaciones invariantes* que hacen concebibles y realizables tales variaciones? Si las observamos atentamente, vemos que estas relaciones se revelan como *relaciones filosóficas o ideológicas*. Lo mismo cabe decir de la noción de sustancia o de causa que permitió que nacieran las *variaciones* que fueron la física aristotélica, luego la física de Galileo, para responder a los nuevos problemas surgidos de la práctica de la producción o de la práctica militar. Así, la noción de ley natural y de naturaleza humana permitió que nacieran las *variaciones* que fueron todo el derecho natural y con él toda la teoría política correspondiente, en sus formas más variadas (pensemos en lo que separa para siempre a Hobbes de Locke y hasta de Rousseau), para responder a los nuevos problemas planteados por los conflictos políticos e ideológicos de los siglos XVII y XVIII.

Hay así categorías filosóficas (sustancia, causa, Dios, idea, etcétera) o ideas o nociones ideológicas (la ley natural como ley moral, la naturaleza humana como racional y moral, etcétera) que han dominado durante siglos la cultura humana y esta dominación no fue ejercida únicamente sobre los "ignorantes" y los "simples"; ha servido, además, de *matriz teórica* para construcciones teóricas, filosóficas y científicas de la abstracción más elevada, de la mayor dificultad y del mayor alcance teórico y práctico.

Este conjunto de categorías (filosóficas) y de ideas (ideológicas) ha servido así *para reproducir las condiciones de la producción teórica*, para asegurar su perpetuación y, por ende, su progreso. Evidentemente, hay que tener en cuenta el hecho de que bajo el efecto de la combinación de los diferentes problemas planteados por las diferentes prácticas, ese cuerpo de relaciones de producción teóricas cambia en la historia, pero ese cambio es relativamente lento y los momentos de su mutación son suficientemente visibles para que pueda efectuarse una periodización de esa historia. Es, pues, posible pensar y escribir una historia de la

---

continuamente una parte de sus productos en medios de producción, en elementos de nuevos productos" (Marx, 1976a: 403).

"[L]a fracción dirigente de la sociedad tiene gran interés en ponerle el sello de la ley al estado de cosas existente y en fijar legalmente las barreras que el uso y la tradición han levantado [...] esto, por otra parte, se produce solo, por cuanto la base del estado existente y las relaciones que están en el origen se reproducen sin cesar, tomando así con el tiempo el aspecto de una cosa bien regida y bien ordenada; esta regla y este orden son en sí mismos indispensables para cada modo de producción que debe adquirir el aspecto de una sociedad sólida, independiente del simple azar o de la arbitrariedad" (Marx, 1976b: 179).

práctica científica en sus diferentes ramas de producción (las diferentes ciencias), pero con la condición de no caer en lo anecdótico de los puros acontecimientos visibles en el campo de dicha práctica: siempre que se mantengan como condición principal de esa práctica las relaciones de producción teóricas que rigen su reproducción, es decir, su existencia.

Sin duda, tenemos aquí una forma de existencia de la filosofía que no es fácil de discernir ni de definir, puesto que es fácil confundirla con representaciones de ella que ha dado el idealismo (la omnipotencia de la filosofía sobre las ciencias). Pero por eso mismo es todavía más importante concebirla bien, pues, como lo sospechamos desde los párrafos anteriores, desde el momento en que hay filosofía e ideología en alguna parte, hay también lucha y no una lucha arbitraria, sino una lucha necesaria, vinculada en última instancia con la lucha de clases. Y si hay lucha, hay forzosamente una parte que sirve a los intereses de la ciencia y otra que los explota a favor de la ideología dominante. Por lo tanto, la ciencia no es neutra, puesto que en su intimidad misma se libra este combate a favor o en contra de valores a los cuales la ciencia sirve de punto de apoyo o de coartada. Los científicos en general no lo saben, lo cual los lleva a ceder sin críticas a la influencia de las ideas de la ideología dominante. Los no científicos en general tampoco lo saben, lo cual los lleva a ceder a las ideas de la misma ideología que utiliza el prestigio y la eficacia de la ciencia para su propio provecho, es decir, para beneficio de la clase a cuyo servicio está esta ideología. Solo lo saben y se comportan en consecuencia unos pocos científicos, los filósofos materialistas y algunos militantes políticos marxistas. Los primeros lo saben por el instinto de su práctica, los segundos por los principios de su filosofía y los últimos por la teoría del materialismo histórico (o la teoría de las leyes de la lucha de clases) descubierta por Marx.

11. La práctica ideológica

Después de haber hablado de la práctica de la producción y de la práctica científica, es indispensable mencionar también la práctica ideológica, porque sin conocerla es imposible llegar a la inteligencia de qué es la filosofía.

En mi opinión, existe sin duda una práctica ideológica. Evidentemente, es muy desconcertante, pues en ella no es fácil reconocer las categorías que hemos empleado hasta ahora en nuestros análisis. Por lo tanto, es necesario observar esta práctica desde más cerca.

Lo más desconcertante de la práctica ideológica es que en ella no encontramos ningún rastro de la presencia de un agente. Si una ideología es un sistema de ideas, más o menos unificadas entre sí, está claro que esas ideas actúan sobre las *conciencias* sin la intermediación visible de ninguna clase de agente, ni siquiera quienes las propagan, pues lo que actúa a través de ellos es la evidencia y la fuerza de las ideas. Pues nadie dirá que el agente es, en una ideología, el individuo que la ha inventado. Sabemos bien que las ideologías que desempeñan un papel efectivo en la historia mundial no tienen un autor conocido y que, aun cuando se puede encontrar a su autor (por ejemplo, Cristo), ese autor podría haber sido reemplazado en aquel mismo momento por cualquier otro. Es, por ende, como si *la ideología actuara por sí misma*, como si fuera su propio agente, lo cual la acerca a la definición aristotélica que hemos mencionado antes.

Pero lo que continúa desconcertando en la práctica ideológica es la *naturaleza* de la materia prima sobre la cual la ideología actúa como su propio agente de transformación. En una primera aproximación podemos decir que esa materia prima son los individuos humanos en cuanto seres dotados de *conciencia* que poseen ciertas *ideas*, sean cuales fueran.

Pero de inmediato queda claro que los individuos humanos y su conciencia no se mencionan aquí más que como los *soportes* de las ideas que sostienen y que la materia prima sobre la que actúa la práctica ideológica está constituida por ese sistema de ideas. Así, nos encontramos ante la paradoja de una práctica ideológica en la que un sistema de ideas actúa directamente sobre otro sistema de ideas, pues como no hay ningún agente distinto, los instrumentos de producción ("Generalidades II") se confunden con el único sistema de ideas de la ideología existente. Con esta condición, uno puede por consiguiente concebir la práctica ideológica como una transformación de la ideología existente bajo el efecto de la acción directa de otra ideología distinta de la primera; si no, la cuestión de su transformación sería absurda.

Todo esto puede parecer misterioso. Sin embargo, las cosas son en principio bastante simples, siempre que se comprenda claramente que una ideología es un sistema de ideas (o de representaciones) solo en la medida en que es un *sistema de relaciones sociales*. Dicho de otro modo, por debajo de la figura de un sistema de ideas que actúa sobre otro sistema de ideas para transformarlo, hay un sistema de relaciones sociales que actúa sobre otros sistemas de relaciones sociales para transformarlos. Y esta lucha, que se libra "en las ideas" o, mejor dicho, "en las relaciones sociales ideológicas" (Lenin)[1] no es más que una forma de la lucha de clases en general.

Entre esas ideas pasa, en efecto, algo bastante semejante a lo que acabamos de ver que ocurre en la relación de producción. ¿Lo recuerda el lector?[2] Relación de tres términos, por lo tanto, de doble entrada: relación entre dos clases, pero a propósito de su relación respectiva con los medios de producción. También aquí tenemos una primera relación: entre dos ideas o dos sistemas de ideas. Pero de inmediato interviene una segunda relación para dar su sentido a la primera, pues la relación entre los dos sistemas de ideas interviene a propósito de su *relación respectiva a propósito de otra realidad*. ¿Cuál? *Lo que está en juego* en la lucha de clases ideológica, las relaciones de la lucha de clases ideológica. Veamos algunos ejemplos. Uno puede disputar en las ideas a favor o en contra de la racionalidad de la naturaleza, a favor o en contra del determinismo, a favor o en contra de la libertad política, a favor o en contra de la existencia de Dios, a favor o en contra de la libertad del arte, etcétera... y así al infinito.

¿Qué en ese caso? Podemos decir lo siguiente: la ideología (las ideas) que actúa (práctica ideológica) para transformar la *materia prima* existente, es decir, las ideas (la ideología) que dominan actualmente las conciencias, no cumple otra función que hacer pasar dichas *conciencias* de la dominación de la antigua ideología a la dominación de la nueva. La práctica ideológica se reduce, pues, a esa *transferencia de dominación*, a ese *desplazamiento de dominación*. Ejemplo: donde dominaba una concepción religiosa del mundo, la práctica (lucha) ideológica acaba por imponer la dominación de una nueva ideología, digamos una ideología racionalista burguesa. (Vimos que esto pasó entre los siglos XIV y XVIII en Europa.)

Aceptemos que es así, me dirán, pero esas simples afirmaciones plantean temibles problemas: en primer lugar, el problema del mecanismo de esta dominación; luego, el mecanismo de la *constitución* de esas ideologías, pues todo esto ha sido solamente supuesto en lo que acabamos de decir, pero no ha sido explicado.

1. "La relación de las formas con las condiciones materiales de su existencia, ¿no es la cuestión de la relación entre los diferentes lados de la vida social, de la superestructura de las relaciones sociales ideológicas con las relaciones materiales a las cuales la doctrina del materialismo da una solución?" (Lenin, 1958: 154 y 197).

2. Althusser hace alusión a un pasaje inicialmente incluido en el capítulo 11 que luego, al rearmar su texto, suprimió parcialmente: "Consideremos, por ejemplo, la práctica de la producción material. Consiste en un proceso de trabajo en el que un trabajador o varios (la fuerza de trabajo) utilizan medios de producción (herramientas, máquinas) para transformar una materia prima (mineral, madera, etcétera) en un producto terminado. Ese proceso va desarrollándose regido por relaciones abstractas que definen la relación material que debe existir entre los diferentes elementos (hacen falta tales o cuales herramientas para trabajar la madera y tales para el hierro) para que se logre el resultado (tal producto). Puede decirse entonces que esas relaciones de producción son relaciones técnicas. Pero si consideramos ese mismo proceso, ya no *abstractamente* como acabamos de hacerlo (es decir, independientemente de toda sociedad), sino concretamente, habrá que poner en juego ya no únicamente esas relaciones técnicas de producción, sino también las relaciones sociales que rigen los elementos, sus lugares y sus funciones en la producción. Sabemos que esas relaciones son, en última instancia, relaciones dobles: relaciones entre grupos de personas (constituidos, o bien por la división del trabajo, o bien por la división en clases) y relaciones entre esos grupos de personas y los medios de producción. Cuando los medios de producción (materias primas, instrumentos de producción) pertenecen colectivamente al conjunto de los individuos y se hacen funcionar colectivamente, estamos, pues, ante relaciones de producción comunitaria (sociedades primitivas, sociedad comunista). Pero cuando, por el contrario, esos mismos medios de producción pertenecen a un grupo de personas, mientras que el resto de las personas de la misma sociedad está privada de ellos y esto de manera orgánica, estamos ante una sociedad de clases en la que la clase que tiene en su poder los medios de producción explota a la clase que está desprovista de ellos, se apropia del excedente del trabajo al que la somete por toda una serie de dispositivos, entre los que figura en primera línea el Estado, instrumento de su dominación de clase. Las cosas van tan lejos que si uno pasa por alto las relaciones sociales de producción o, para decirlo de manera más justa, la relación social de producción existente, si desestima esa relación, uno trata los 'fenómenos' observables en la producción, analiza lo que entra en la producción, cómo circula el producto, cómo se reparte su valor y tiene la impresión de estar haciendo lo que se llama Economía Política, de estar haciendo una obra científica cuando en realidad no está haciendo nada semejante".

Hablemos, pues, un momento del mecanismo de esta dominación. ¿Cómo es posible que una *conciencia*, la de un individuo concreto, pueda ser dominada por una idea y, sobre todo, por un sistema de ideas? Se me dirá: cuando llega a reconocerlas por verdaderas. Ciertamente. Pero ¿cómo se opera este reconocimiento? Sabemos que la simple presencia de lo verdadero no lo hace conocer como verdadero, pues hace falta todo un trabajo, el de la práctica técnica o el de la práctica científica.

Pero ¿es posible que el reconocimiento pueda darse por sí solo, por efecto de la presencia de lo verdadero? Cuando me encuentro con mi amigo Pierre en la calle, lo reconozco diciéndome: "Es él, sin duda". Y realmente tengo el sentimiento de que soy yo, Louis, quien me encuentro en contacto directo, concreto, con esta verdad de que Pierre está ahí en la calle y viene a mi encuentro y que yo lo reconozco: "No hay duda, es él". Pero las cosas son un poco más complicadas. Pues para que yo pueda decir con toda seguridad: "Es él", hace falta que yo sepa *quién es Pierre*, que es alto, castaño, de bigote, etcétera. Por consiguiente, el reconocimiento tiene por supuesto previo el conocimiento y me encuentro, pues, ante un círculo.

No obstante, de algún modo, el reconocimiento le gana al conocimiento, pues, si para el trabajo de conocimiento me hace falta un tiempo, la conclusión del reconocimiento, en cambio, se efectúa de entrada, en un cuarto de segundo: es como si el reconocimiento estuviera precedido por él mismo, siempre y en todas partes. Como si la idea de Pierre se apoderara de mí en el momento en que creo que soy yo quien reconoce a Pierre. Como si, por su sola presencia, fuera Pierre quien me impusiera esta evidencia: "Es él, sin duda". De suerte que vemos cómo se invierten los roles. Soy yo quien cree reconocer a Pierre o tal idea que considero verdadera, por ejemplo, la idea de la existencia de Dios, pero, en realidad, *es esa idea la que se me impone a través del encuentro con Pierre* o de la manifestación de esa idea (en el caso de Dios: un sermón religioso).

Y si fuerzo esta idea paradójica hasta sus consecuencias extremas, llego a una conclusión completamente asombrosa, que puedo formular del modo siguiente.

Es como si, cuando creo en una idea o en un sistema de ideas, no fuera yo quien las reconoce y, al encontrarlas, dice: "Sin duda, ¡son ellas! Y son verdaderas"... Pero, muy por el contrario, es como si, cuando creo en una idea o en un sistema de ideas, fuera esa idea o ese sistema de ideas lo que me domina y me impone, a través del encuentro con su presencia o con su manifestación, el reconocimiento de su existencia y de su verdad, al mismo tiempo que mi capacidad para reconocerlos como verdaderos y repetirlos de buena fe. Es como si, llevados al límite,

los roles se invirtieran completamente y no fuera yo quien interpelara a una idea, para decir: "Oye, tú, ¡deja ver un poco tu cara para que yo pueda decir si eres verdadera o falsa!", sino que fuera la idea o el sistema de ideas el que me interpelara a mí y me impusiera su verdad y, con su verdad, el reconocimiento de su verdad y, con este reconocimiento, la función, pero, qué digo, ¡la obligación! de reconocer su verdad. Así es como las ideas que constituyen una ideología se imponen violentamente a las *conciencias* libres de los hombres de manera que las personas están obligadas a reconocer libremente que esas ideas son verdaderas, que están obligadas a constituirse en *sujetos* libres, capaces de reconocer la verdad allí donde esta resida, es decir, en las ideas de la ideología.

Esencialmente, este es el mecanismo que opera en la práctica ideológica: *el mecanismo de la interpelación ideológica que transforma a los individuos en sujetos*. Y como los individuos son siempre ya sujetos, es decir, están siempre ya sometidos a una ideología (el hombre es por naturaleza un animal ideológico), si uno quiere ser consecuente, tiene que decir que la ideología transforma el contenido (las ideas) de las *conciencias* interpelando a los sujetos en su condición de sujetos, vale decir, haciendo pasar a los individuos concretos (ya sujetos) de una ideología dominante a una ideología nueva, que lucha por imponerse y dominar a la anterior a través de los individuos.

Podríamos ir mucho más allá en el análisis de los efectos y de las condiciones de este mecanismo muy particular, pero, por el momento, nos detendremos aquí. Pues también tenemos que intentar dar una respuesta a otra pregunta: ¿Por qué existen las ideologías? ¿De dónde vienen?

Por mucho que uno se remonte en la existencia social de los seres humanos, todo el tiempo comprueba que los individuos siempre vivieron en la ideología, es decir, regidos por *relaciones sociales ideológicas*. ¿Por qué? Está claro que esas relaciones están ligadas a la vida social de las personas, a la división del trabajo, a la organización del trabajo y a las relaciones existentes entre los diferentes grupos sociales. Al estar regidos por esa relación, lo que cuenta no es tal o cual idea en cuanto fantasía individual, sino *solamente las ideas que tienen una capacidad de acción social*: allí comienza la ideología. Más acá, estamos en el plano de lo imaginario o de la experiencia puramente individual. Pero, desde que tenemos que vérnoslas con un cuerpo de ideas socialmente establecidas, ya podemos hablar de ideología.

Pero entonces uno ve aparecer de inmediato la función social de ese cuerpo de ideas. Hablamos antes de las diferentes prácticas sociales. El hombre está hecho de tal manera que la acción humana es inconcebible sin el lenguaje y el pensamiento. De ello se sigue que no hay ninguna

práctica humana que exista sin un sistema de ideas representadas en palabras y que constituyen así la ideología de esa práctica. Dado que las prácticas coexisten en la vida social, pero como algunas de ellas –las prácticas de la división y de la unidad social, las de la cohesión y de la lucha social– evidentemente se imponen a todas las otras prácticas –pues son su condición necesaria–, cada ideología –con esto quiero decir la ideología bajo la cual se ejerce cada práctica– no permanece aislada ni intacta en su rincón, sino que termina siendo dominada y reestructurada por las ideologías sociales de la unidad o de la lucha social. Y estas ideologías (mitos primitivos, religión, ideologías políticas y jurídicas) son las que imprimen su marca al conjunto de las ideologías locales que se someten a ellas.

Es por ello que, a pesar de su diversidad local y regional, a pesar de la diversidad y la autonomía materiales de las múltiples prácticas que dominan y unifican, podemos decir que *en las sociedades de clases, las ideologías llevan siempre la marca de una clase*, sea la de la clase dominante, sea la de la clase dominada. Y como ese par ideología dominante/ideología dominada es insuperable, mientras uno permanece en las sociedades de clases, antes que hablar de una ideología dominante y una ideología dominada conviene más bien hablar *en cada ideología* (local y regional) *de tendencia dominante y tendencia dominada*, donde la primera representa los intereses de la clase dominante y la segunda procura representar, bajo la tendencia de la ideología dominante, los intereses de la clase dominada. Esta precisión es importante porque sin ella no se comprendería que la ideología de la clase dominada pueda estar marcada por la ideología de la clase dominante ni, sobre todo, que elementos de la ideología dominante puedan figurar y estar muy presentes en la ideología de la clase dominada y viceversa.

Pero si bien todo esto es verdad, hay que agregar una precisión referente a las formas de existencia de la ideología. En efecto, creemos demasiado buenamente que "*la ideología son ideas*" y nada más. En realidad, solamente en una filosofía idealista como la de Descartes se ve uno en aprietos para decir lo que, en la *conciencia* de un individuo, es idea y qué no lo es. Y hasta resulta embarazoso tratar de decir qué, en un individuo, es conciencia y qué no lo es. Las ideas de un individuo siempre tienen, en una persona, una forma de existencia material o un soporte material en el sentido más humilde de la palabra materia: aunque solo fuera el ruido de la voz cuando articula sonidos para pronunciar palabras y frases, el gesto del brazo o la actitud del cuerpo que esboza un movimiento designando un objeto, por lo tanto, una intención, por lo tanto, una idea.

Con mayor razón cuando se considera la existencia social de las ideologías. Estas son inseparables de lo que llamamos *instituciones*, que

tienen sus estatutos, sus códigos, su lengua, sus costumbres, sus ritos y sus ceremonias. Una simple sociedad de pescadores de caña ofrece ya un ejemplo. Con mayor razón, una Iglesia o un partido político o una escuela o un sindicato o la familia o el Colegio de médicos o el Colegio de arquitectos o el Colegio de abogados, etcétera. También en estos casos se puede decir que las ideologías requieren sus condiciones materiales de existencia, puesto que ese cuerpo de ideas es propiamente inseparable de ese sistema de instituciones.

Sería ridículo pretender que cada una de esas instituciones fue concebida *únicamente* para encarnar la ideología dominante y para *inculcarla* a las masas populares al servicio de los intereses de la clase dominante. Pues está claro que la escuela sirve también para formar la fuerza laboral, para comunicar a los niños y a los adolescentes conocimientos adquiridos por la humanidad en su historia. Tampoco podría decirse que todos los partidos políticos ni todos los sindicatos fueron concebidos únicamente con el mismo objetivo, pues un partido obrero sirve a la clase obrera. Ni que el aparato ideológico médico fue concebido únicamente para difundir la ideología burguesa, pues sirve también para curar a los enfermos, es decir, para restaurar la fuerza de trabajo, etcétera. Ni siquiera podría decirse que la Iglesia, que sin embargo no parece ofrecer ningún servicio en relación con la producción, sea un puro aparato de inculcación ideológica, primero porque no siempre ni en todo tiempo sirve a la clase dominante, después porque cumple funciones de alto contenido social y simbólico, en formas que tocan personalmente a los sujetos, en ocasión del nacimiento, del sufrimiento y de la muerte.

Pero el hecho es que, debajo de la fachada de esas diferentes funciones sociales objetivamente útiles para la producción o para la unidad social, esos aparatos ideológicos están penetrados y unificados por la ideología dominante. No es que un buen día la clase dominante haya decidido crearlos para confiarles esta función; solo pudo conquistarlos (pues existían antes y servían a la antigua clase dominante, por ejemplo, la Iglesia, la escuela, la familia, la medicina, etcétera) o solo pudo echar sus bases *en el curso –y pagando el precio– de una lucha de clases muy larga y muy dura*. En consecuencia, su existencia no es en modo alguno el simple resultado de una decisión correspondiente a un plan preconcebido; perfectamente consciente de sus objetivos. Es el resultado de una larga lucha de clases a través de la cual la nueva clase se constituye en clase dominante y toma el poder del Estado para luego, instalada en el poder, emprender la conquista de los aparatos ideológicos del Estado existentes, modificarlos y echar las bases de los nuevos aparatos de que tenga necesidad.

12. *Los aparatos ideológicos del Estado*[1]

He pronunciado la palabra decisiva: Estado. En efecto, todo se juega alrededor del Estado. Entre los idealistas de la conciencia, empecinados en defender la idea de que la ideología son ideas y nada más, encontraremos teóricos dispuestos a admitir todo lo que acabamos de decir de las ideologías, con la condición *de no pronunciar la palabra Estado.* Los teóricos burgueses más conservadores admiten hacer esta concesión: sí, la ideología es algo más que solamente ideas; sí, la ideología se confunde con las instituciones que *la encarnan*; sí, hay que hablar de *aparatos ideológicos.* Y el funcionalismo (filosofía que piensa que *la función es lo que define exhaustivamente todo órgano*, todo elemento de un todo, que la función religiosa del perdón define a la Iglesia, que la función de enseñar define a la escuela, que la función de educar define a la familia y que la función… del servicio público[2] define al Estado) está muy dispuesto

1. En 1970, Althusser reúne fragmentos de un texto, "La reproducción de las relaciones de producción" (véase p. 31, n. 1 del presente libro), para constituir un artículo que aparece en *La Pensée* en junio de ese año: "Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)". En las páginas que siguen, responde las críticas que habían acusado a ese artículo de "funcionalista", pero también de pesimista, en cuanto a la posibilidad de invertir la dominación ideológica de la burguesía. Su respuesta sigue una estrategia ya expuesta en las dos versiones de un capítulo, entonces inédito, de "La reproducción" (pp. 130-172) que apunta a mostrar, con el apoyo de ejemplos históricos, que la burguesía francesa solo pudo mantener su dictadura después del período revolucionario "pagando el precio de una lucha de clases muy larga y muy dura" contra las supervivencias de la feudalidad, por un lado, y contra la clase obrera, por el otro. Por otra parte, las páginas *infra* se asemejan mucho a una respuesta a sus críticos que Althusser autorizó a publicar en alemán en 1977 y en español el año siguiente, pero que solo vio la luz en francés en 1995 (Althusser, 1995b: 249-262).

2. En 1976-1977, Althusser lleva adelante una campaña abierta contra el abandono inminente del concepto de la dictadura del proletariado por parte del Partido Comunista

a aceptar este punto de vista. Pero aquí justamente pasa la línea de demarcación: cuando se trata del Estado *en persona* y no del *servicio público*, que es solo uno de sus aspectos. Evidentemente, en las sociedades de clases, puesto que solo en las sociedades de clases hay Estado.

¿Por qué insistir tanto para declarar que los grandes aparatos ideológicos son aparatos ideológicos *del Estado*? Para poner de relieve la relación orgánica que existe entre su función ideológica de clase y el aparato de dominación de clase que es el Estado. Es como si la clase que se ha apropiado del poder del Estado y se vuelve dominante tuviera necesidad, además de usar los aparatos represores del Estado (el ejército, la policía, los tribunales), que *funcionan ante todo ejerciendo violencia física*, de usar otro tipo de aparatos, *que funcionan ante todo "mediante la ideología"*, es decir, mediante la persuasión o la inculcación de las ideas de la clase dominante, mediante el *consenso*. No se trata de una fantasía, de un lujo de la clase dominante que querría dominar no solo por la fuerza, sino también por el lujo de un suplemento gratuito: la persuasión, el consenso, el consentimiento. Pues ninguna clase dominante puede asegurarse la permanencia solo por la fuerza: debe adquirir, además del libre consentimiento de los miembros de la clase que domina y explota, el de sus propios miembros, que no aceptan tan fácilmente someter sus intereses privados, individuales, a los intereses generales de su propia clase y que tampoco aceptan la idea de que, para que su clase domine, sea necesario reinar de otro modo que no sea mediante la violencia desnuda: justamente mediante la ideología y el consentimiento de la clase dominada a las ideas de la clase dominante. Ahora bien, solo la clase dominante y el instrumento de su dominación, el Estado, pueden garantizar esta función de dominación ideológica que, además, solo puede asegurarse si la ideología de la clase dominante se ha constituido como *ideología efectivamente dominante*, lo cual requiere la intervención del Estado en la lucha ideológica. Y si el Estado le asegura así esa *unidad* relativa que, en realidad, no es *una* de las ideologías de la clase dominante sino *la*

Francés. La expresión "servicio público", que reaparece con frecuencia en sus textos y sus discursos polémicos de este período, figura en el artículo publicado en 1976 por un intelectual comunista, F. Hincker, quien afirmaba que un Estado "democratizado" podía cumplir ese papel. La idea vuelve a aparecer en un libro de Hincker, Fabre y Sève (1977: 180) que presenta una justificación del abandono de la concepción marxista clásica de Estado y, como resultado de ello, de la ambición de la dirección del PCF de participar de un "gobierno de izquierda" después de una victoria electoral. La noción de que el Estado pueda reducirse al rol de un benevolente proveedor de "servicios públicos" resumía, a los ojos de Althusser, las "posiciones muy dudosas y hasta abiertamente derechistas y burguesas" que él combatía dentro del PCF, según la formulación de un manuscrito inédito de 200 páginas que en 1976 dedicó a la dictadura del proletariado (*Las vacas negras. Autoentrevista*).

ideología de dicha clase, está claro que el rol del Estado es determinante en todo lo que concierne a la ideología dominante y a su realización en los *aparatos ideológicos del Estado*.

Todo esto apunta a decir, muy directamente, que si uno no hace intervenir el concepto de Estado, si uno no designa lo esencial de los aparatos ideológicos de una sociedad de clases como otros tantos aparatos ideológicos *del Estado*, se está despojando de los medios que permiten comprender cómo funciona la ideología en esta sociedad, a favor de quién se libra la lucha ideológica, en qué instituciones se realiza esta ideología y se encarna esta lucha. Por ello, existe un peligro teórico real de quitar matices al *concepto de aparatos ideológicos del Estado* y presentarlo en la forma simple del simple *concepto de aparatos ideológicos*.[3]

Veamos esta cuestión un poco más en detalle.

Una clase dominante, cuando se apropia del poder del Estado, encuentra ante sí, existente, cierto número de aparatos ideológicos que funcionaban al servicio del antiguo aparato del Estado y en él. Esos aparatos mismos resultan de un proceso de unificación anterior, destinado a someter las ideologías locales y regionales a la unidad de la ideología de la clase dominante. El caso es que, en su origen, esas ideologías locales y regionales no fueron forjadas con el objetivo de servir a esta unificación, por lo tanto, en función de esa ideología dominante: están ancladas en las prácticas correspondientes, cuya diversidad es, en última

3. Pasaje borrado: "En cambio, con referencia a este concepto, podemos formular una pregunta extremadamente interesante. Podemos, en efecto, decir: pero, puesto que el Estado es uno, ¿por qué hablar de aparatos ideológicos del Estado en plural? ¿Por qué no hablamos de un aparato ideológico del Estado como hablamos del aparato represor del Estado? ¿Qué interés tiene destacar esta diversidad y, en particular, por qué esta diversidad, cuando es manifiesto que la *lista* de los aparatos ideológicos del Estado no está cerrada? ¿Cuándo podemos agregarle el AIE médico, el AIE arquitectónico y sin duda otros varios y hasta podría ser el AIE económico, puesto que las empresas son también el sitio de una inculcación ideológica manifiesta? Es posible que, al comienzo, yo haya propuesto el plural como una forma de investigación abierta, sintiendo al mismo tiempo la necesidad de unificar esta diversidad. ¿No dijo el mismo Engels, lo cual, dicho sea de paso, es verdad, que 'el Estado es la primera potencia ideológica'? Lo cual me da razón para insistir sobre el carácter estatal de los aparatos ideológicos, pero al mismo tiempo sugiere que esta unidad que les impone el Estado podría expresarse en una frase unitaria como: el aparato ideológico del Estado, que subsume toda la diversidad que hemos podido señalar. Confieso que, después de larga reflexión, no podría decidir con conocimiento de causa si según los modos de producción o según las épocas históricas. Pero también confieso que, tomando en cuenta toda la historia de la lucha de clases que es indispensable para que una clase dominante pueda asentar su dominación sobre el consentimiento de sus propios miembros y de los miembros de la clase explotada por intermedio de los aparatos ideológicos del Estado, me parece preferible hacer sentir esta diversidad como la condición material previa a toda unificación de la ideología dominante".

instancia, irreductible en su materialidad: así, en el nacimiento del capitalismo, en el largo período de decadencia del feudalismo, coexisten *ideologías locales*, como la de los campesinos que aún son siervos, de los granjeros y aparceros, de los trabajadores a domicilio, y las ideologías regionales, como las de los diferentes cismas religiosos (no solamente del protestantismo, también de los cátaros albigenses), las que acompañan las prácticas científicas, los descubrimientos, etcétera. *En la materialidad de las ideologías está, pues, lo diverso*, y eso diverso que no pudo ser unificado totalmente en la antigua ideología dominante tampoco puede ser absorbido enteramente en la unidad de la nueva ideología dominante. Por ello, me parece justo reconocer en principio la dialéctica de ese proceso de unificación inscribiendo ese reconocimiento en *la pluralidad abierta de los aparatos ideológicos del Estado*. Abierta, dado que uno no puede prejuzgar el desarrollo de la lucha de clases, que puede, o bien volver a dar vida y consistencia a los antiguos aparatos ideológicos (por ejemplo, la Iglesia en ciertos países en nuestros días, como en la URSS), o bien crear otros nuevos, completamente inesperados (el aparato de información vive actualmente desarrollos espectaculares con los modernos medios de comunicación masiva).

Las objeciones más acaloradas que provocó este esbozo de una teoría de la ideología y de los aparatos ideológicos del Estado son de naturaleza teórica y política. Se ha dicho que esta concepción cae en el funcionalismo y que somete así a cada individuo a la determinación absoluta del sistema de la ideología dominante. Se supone que yo habría trasladado así a la ideología el determinismo de la economía, que la interpretación economicista del marxismo pone en primer plano. Si la ideología dominante *interpela* a todo individuo como sujeto, si los aparatos ideológicos están *uniformemente* sometidos a la ley de la ideología dominante, perfectamente unificada, de ello se sigue, evidentemente, que un partido político de oposición (por ejemplo, el Partido Comunista) no es más que una pieza de un sistema, sometida a la ley del sistema y enteramente determinada por él. Formaría pues parte del sistema y, más precisamente, estaría al servicio de la clase burguesa siendo un instrumento destinado a mantener a raya a la clase obrera y a inculcarle una ideología de sumisión a fin de que acepte la explotación que sufre sin rebelarse. Esto puede ocurrir. Y podría pasar lo mismo con los sindicatos y con la escuela, etcétera: en ninguna parte estaría abierta la posibilidad de una acción política destinada a cambiar el orden reinante, ni en el conjunto de la sociedad ni en alguno de sus sectores. Llevada esta línea de pensamiento al límite, diríamos que toda acción política estaría condenada al reformismo, vale decir, dedicada en realidad a mejorar el sistema de la dominación burguesa, y que toda acción revolucionaria sería imposible.

Pero esto implicaría confundirse respecto de la teoría marxista de la lucha de clases y de las clases, respecto de la teoría marxista de la determinación de la superestructura por parte de la infraestructura y de la *retroacción* de la superestructura –por lo tanto de la ideología y del Estado– sobre la infraestructura, y adherirse a la teoría burguesa de la lucha de clases. La lucha de las clases burguesas *tiende*, en efecto, a imponer constantemente su hegemonía ideológica a la clase obrera, a someter a sus organizaciones de lucha y a penetrarlas desde el interior revisando la teoría marxista. La teoría de los aparatos ideológicos del Estado explica, en todo caso, ese hecho histórico, esa tendencia a la que la burguesía no puede renunciar si quiere conservar su posición dominante. Es, sin duda, un hecho inscrito en la historia de la lucha de clases que la burguesía tiende siempre a reconquistar las posiciones que tuvo que ceder en el transcurso de la lucha de clases. Y no solo tiende a volver atrás, a *restaurar* el antiguo orden, sino que –algo más sutil e infinitamente más grave– hasta se muestra capaz de asimilar a su propia lucha las concesiones que se vio obligada a hacer a la clase obrera.

Por ejemplo, todos conocemos la historia de las grandes conquistas obreras: disminución de la jornada laboral, reconocimiento del derecho sindical, convenciones colectivas, etcétera. Ninguna de esas conquistas fue acordada complacientemente por la burguesía; todas se obtuvieron al término de una larga y sangrienta lucha de clases librada por el proletariado y sus organizaciones de combate. En cada ocasión, la burguesía supo batirse en retirada ordenadamente y hasta ahora supo integrar las reformas concedidas al sistema de su explotación. Si tuvo, por ejemplo, que acceder a otorgar a los obreros el reconocimiento del derecho sindical, se las arregló para integrar hábilmente los sindicatos así creados al orden legal de sus instituciones, es decir, para hacer que varios de ellos cumplieran el papel de *amarillos* o rompedores de huelgas. Si la burguesía tuvo que conceder *beneficios sociales* (como la seguridad social o las asignaciones familiares), se las ingenió muy hábilmente para hacérselas pagar a los trabajadores, ya sea directamente (cuota a cargo del obrero), ya sea indirectamente (a cargo del patrón o subvencionada por el Estado con retenciones directas o indirectas –impuestos– sobre la plusvalía de la producción).

La misma *ley* rige, evidentemente, los partidos políticos. Si el proletariado necesitó librar largas y sangrientas luchas para conquistar el derecho de asociación política, la burguesía supo sacar buena ventaja del resultado y ganar para la causa del reformismo el grueso de los militantes obreros, organizados en los partidos socialdemócratas. Y el advenimiento del imperialismo no cambió esas prácticas; muy por el contrario, las aceleró y agravó creando nuevas formas de organización del trabajo en

las metrópolis (el taylorismo y el fordismo) que, con el pretexto de dejarles la libertad del empleo de su tiempo o de su lugar en la producción, sometió aún más a los obreros a la ideología burguesa, y generando nuevas formas de explotación impuestas a los países del Tercer Mundo, *con la excusa* de *liberarlos* políticamente.

Hay así una "ley tendencial" (Marx) (Althusser, 1994b: 449-452) que afecta la lucha de clases burguesa y que actúa independientemente de la conciencia de sus agentes y de sus víctimas. El resultado es siempre el mismo: *la lucha de clases burguesa no capitula nunca. Cuando debe ceder terreno, lo hace para recuperarlo luego* y con gran frecuencia en mejores condiciones que las anteriores.

Uno de los ejemplos más ostensibles de esta ley es el de la Segunda Guerra Mundial. Las contradicciones imperialistas habían llevado al mundo capitalista a una forma de crisis que el antiguo capitalismo nunca había experimentado: una crisis que ya no era únicamente monetaria o económica, sino también política y militar. En el fondo de esta crisis está siempre activa la misma contradicción entre la clase capitalista mundial y los países explotados del Tercer Mundo, pero en una escala infinitamente más vasta que en otras épocas. El antiguo capitalismo resolvía sus *crisis cíclicas* destruyendo las mercancías excedentes (tiradas al mar) y suspendiendo provisoriamente el empleo de la mano de obra (desempleo), y digo bien *"resolvía" pues las manifestaciones de esta crisis anulaban sus causas*: una vez destruido el excedente de producción, era posible reanudar la producción sobre bases más sanas, y una vez reducida la mano de obra empleada, se la podía volver a contratar sobre una base más ventajosa.

Con el imperialismo todo cambió: como el capital financiero y productivo ya no es nacional sino que es internacional, como ya no existe solamente un mercado mundial de las mercancías, sino también un mercado mundial de los capitales que gobierna todas las inversiones, su desplazamiento y sus alianzas en el mundo entero, la crisis se vuelve mundial y, al enfrentar entre sí a Estados ávidos de conquistas, la crisis deviene además política y militar. La crisis mundial adquiere entonces la forma de una guerra interimperialista que conlleva formidables destrucciones de bienes y personas. Y también en este plano, *la crisis representa la solución de las dificultades que la han provocado: es en sí misma su propio remedio.*

¿Había sobreproducción de capital? La guerra, que destruye las fábricas y las instalaciones productivas, suprime lo más grueso de esta superproducción. ¿Había excedente de mano de obra? La guerra *total*, esta innovación aterradora, que no la emprende solamente contra los combatientes, sino contra los habitantes de un país sin discriminación, destruye

el exceso de mano de obra existente. Y la producción capitalista, es decir, la explotación capitalista, puede entonces reanudarse sobre bases más sanas para el capitalismo. Se me dirá sin duda que durante la primera guerra imperialista esas bases se retrajeron grandemente por el paso revolucionario al socialismo de Rusia y, al terminar la Segunda Guerra Mundial, el paso de la Europa central y de la China. El imperialismo sabe sacar provecho de cada situación y *se reorganiza sobre su base retraída* en mejores condiciones, puesto que la guerra ha destruido las causas inmediatas de la crisis. Y, por añadidura, no se priva de tratar de reconquistar –sea ideológicamente, sea políticamente, sea económicamente– el terreno que ha tenido que ceder. Y hasta consigue hacerlo bastante bien, a pesar de cierto número de reveses espectaculares (Vietnam) compensados por éxitos en alguna otra parte del mapa del mundo (Chile, etcétera).

Pero lo más extraordinario de todo este proceso inconsciente es ver por qué vías consigue el imperialismo superar su propia crisis. Para comprenderlo, evidentemente, hay que considerar esta crisis en la escala real en la que se produce, es decir, en la escala mundial y no en la escala de tal o cual país tomado aisladamente. Solo así se puede apreciar acabadamente este fenómeno asombroso. El mundo imperialista recibió un golpe brutal en 1929 por una crisis que existía desde mucho antes de que se manifestara abiertamente, pero que estaba limitada a Alemania, Italia y Japón. Ahora bien, ¿cuáles fueron las *soluciones* políticas con que se afrontó esta crisis? Hubo de dos tipos: las soluciones fascistas y las soluciones democráticas populares. Los Estados afectados en primer lugar, las víctimas de la Primera Guerra Mundial, Italia, Japón y Alemania, respondieron con el fascismo, esto es, constituyendo un Estado autoritario y violento, aplicando medidas policiales y adoptando una ideología nacionalista discriminatoria para justificar sus ejecuciones. Pero, considerando bien lo ocurrido, uno advierte que esas medidas políticas eran solo el medio de una política de clase, expuesta a una situación muy amenazadora: la política de una burguesía imperialista combatida vigorosamente por la clase obrera y que encontró las fuerzas de la réplica en esas medidas políticas muy reflexionadas. Pero esas medidas políticas no eran más que el medio y la cobertura de una política de explotación económica muy precisa: la concentración monopólica, la alianza estrecha del Estado y los monopolios, una dirección de la economía, de la producción y de la circulación puesta al servicio de los monopolios, etcétera. Lo curioso es que lo que se daba así en la economía de los Estados fascistas, y que pudo llamarse la instauración del "capitalismo monopólico de Estado", se daba también, al mismo tiempo, en los Estados democráticos populares, *aunque con formas políticas opuestas.*

Lo que la burguesía imperialista de los Estados fascistas logró imponer mediante su propia lucha de clases, también en Francia, España y los Estados Unidos lo impuso la lucha de clases de los trabajadores y de las fuerzas populares. Los frentes populares, al igual que –aunque con importantes diferencias– el New Deal de Roosevelt, fueron así, evidentemente sin quererlo, los instrumentos de la más gigantesca concentración monopólica de la historia. Poco importa que Roosevelt haya fundado su popularidad en la lucha contra los monopolios: debía hacerlo para imponerles *la expansión del Estado*, necesaria para instituir los servicios sociales (seguridad social, ayuda a los desocupados, medidas que, en definitiva, sirvieron a la concentración, aun cuando hubieran adquirido la forma de la concentración del capitalismo de Estado), indispensable a su vez para la solución *democrática* de la gravísima crisis de 1929, a fin de que la economía estadounidense, estimulada por su entrada en la guerra contra Japón, pudiera recomenzar sobre bases más *sanas*. Las medidas *sociales* tomadas en Francia y en España por los gobiernos del Frente Popular, a la larga, después de la derrota de esos gobiernos, tuvieron los mismos efectos.

Y cuando la burguesía hubo tomado la necesaria distancia de la retirada, pudo pasar velozmente al contraataque y su éxito fue extraordinariamente rápido. Evidentemente, no pudo acabar de la misma manera con la lucha a muerte de los Estados imperialistas por la partición del mundo: la guerra era inevitable. Pero también la guerra desempeñó su papel en la liquidación de la crisis destruyendo los capitales y la mano de obra en todo el mundo. Sin duda, al final de esta aventura sangrienta, la burguesía imperialista incluso había perdido terreno, pero *dentro de los límites* que había conservado, volvió a ponerse gallardamente de pie y se lanzó nuevamente al ataque del mundo que, provisionalmente, había perdido.

Resumo, así, los resortes esenciales de esta crisis que fue esencialmente económica y política, pero también ideológica, para mostrar qué proporciones puede alcanzar esta capacidad del sistema imperialista y de sus aparatos de Estado para *rescatar* conquistas obreras y ponerlas al servicio de sus propios fines, una vez pasado el momento en que esas conquistas podían prometer futuros revolucionarios. Lo que se conquistó así en el terreno ideológico (las nuevas libertades de la clase obrera, como más tarde los valores de la lucha popular en la resistencia) quedó luego *integrado* por la lucha de clases ideológica de la burguesía dentro de sus propias filas. Esta es una *tendencia* irresistible de la lucha ideológica de la clase dominante: someter, en la medida de lo posible, todos los elementos de la ideología existente –y entre ellos las formas avanzadas de la ideología de las clases dominadas– a la ley de la ideología dominante no mediante una operación externa, sino promoviendo

una transformación que actúa desde el interior mismo de los elementos de la ideología adversa. Y, evidentemente, esa operación es impensable sin la existencia y sin la intervención de las instituciones que son los aparatos ideológicos del Estado.

Precisamente los aparatos ideológicos del Estado y la ideología dominante de la que son vehículo *escapan a una concepción funcionalista* en la medida en que *son función y medio de la lucha de clases dominante*. Pues la lucha de clases no se detiene en la frontera de los aparatos del Estado ni de los aparatos ideológicos del Estado. En efecto, la lucha de clases de la clase dominante no se ejerce en el vacío; la clase dominante lidia contra un adversario real: por un lado, la antigua clase dominante y, por el otro, la nueva clase explotada. Y, en su estrategia y en su táctica, debe tener en cuenta la existencia de ese adversario, las posiciones que ocupa y las armas ideológicas que posee. Sin duda, acaba con él por la violencia: acaba con la antigua clase dominante tomando el poder del Estado, y con la clase explotada mediante la violencia de la explotación y la violencia del poder del Estado. Pero la clase dominante no podría ejercer su poder de manera perdurable si además no ejerciera sobre él una *hegemonía* (una dirección) ideológica, que obtiene del conjunto el consentimiento al orden establecido. Por consiguiente, debe apoderarse de los antiguos aparatos ideológicos del Estado y construir los nuevos teniendo en cuenta la realidad de esa relación de fuerza ideológica, respetando en cierta medida las ideas del adversario para transformarlas en una ventaja para sí. En suma, la clase dominante debe librar una lucha de clases lúcida para poder establecer su hegemonía ideológica por medio de la transformación de los antiguos aparatos ideológicos del Estado y la construcción de los nuevos.

Y esta lucha no se zanja por decreto ni, con mayor razón, por sí sola. La burguesía necesitó siglos para darle fin. Y podría decirse –por paradójico que suene y por más que contradiga una idea que parece cara a Gramsci– que ciertas burguesías, como la burguesía italiana, por ejemplo, nunca lo lograron y es muy posible que nunca lo logren. Esto agrega una razón más a la tesis que defiendo. Pues, si bien en la esfera de la definición y de la apropiación del aparato represor del Estado no puede de ninguna manera reinar la indecisión, en la esfera de los aparatos ideológicos del Estado, en cambio, las cosas pueden ser mucho más inciertas. Claramente, lo que prevalece en este último caso es la tendencia a la unificación en la ideología dominante, pero esta tendencia pude verse "contraatacada" (Marx) por efecto de la lucha de las clases proletarias.

Por todo esto, yo diría: la teoría marxista de los aparatos ideológicos del Estado escapa a todo funcionalismo (y a todo estructuralismo: pues el estructuralismo defiende los lugares de las instituciones ejerciendo

funciones fijas, no sometidas a los efectos de la lucha de clases), puesto que no es más que la teoría de la lucha de clases en el terreno de la ideología, de las condiciones de existencia y de las formas de esta lucha a la cual están subordinados los lugares y las funciones de los elementos. Esto significa muy concretamente que lo que está en juego en la lucha de clases no son solamente los aparatos del Estado mismos, como lo muestra toda la historia de la constitución de una clase en clase dominante y luego hegemónica; abarca también los aparatos ideológicos del Estado (véase lo ocurrido en Mayo del 68), en los cuales esa lucha puede cumplir, según la coyuntura, un papel nada desdeñable. Y uno concibe que esta lucha puede alcanzar una intensidad extremada cuando se piensa, por ejemplo, en el combate que libran en el seno del aparato ideológico político del Estado los partidos obreros y los partidos burgueses. Sin duda esta lucha no es solamente electoral o parlamentaria, sino que tiene prolongaciones que la extienden mucho más allá de los escrutinios electorales y los debates puramente parlamentarios.

Y, puesto que evoco esta forma de lucha, debo hacer algunas precisiones. Se dirá, en efecto, que esta lucha es política y no ideológica. Se dirá que los partidos políticos forman parte del *aparato político* y no de un aparato ideológico del Estado. Pero eso no es exacto. O bien, llevando las cosas al extremo, podrán decirme que cada partido político es un aparato ideológico del Estado y que, por eso mismo y como tal, está integrado en el sistema de dominación de la clase dominante. Pero tampoco esto es exacto.

Para comprender estos matices, que son importantes, hay que prestar particular atención a la distinción entre aparato (represor) del Estado y aparatos ideológicos del Estado. Conforman el aparato represor del Estado, que está unificado y bien definido:[4] la presidencia del Estado, el gobierno y su administración, medio del poder ejecutivo, las fuerzas armadas, la policía, la justicia y todos sus dispositivos (tribunales, prisiones, etcétera). Es esencial retener esta precisión: el presidente de la República, que representa la unidad y la voluntad de la clase dominante, así como el gobierno que dirige y la administración, forman parte del *aparato del Estado* y son, pues, esa parte del aparato del Estado que dirige el Estado y su política. Hay que recordar además que, a pesar de sus pretensiones de *servir al interés general* y de cumplir la función de *servicio público*, la administración también forma parte del aparato represor del Estado. Encargada de aplicar en los detalles la política del gobierno burgués, la administración también tiene a su cargo controlarla, por lo tanto sancionarla, por lo tanto la función de reprimir a quienes no la respeten y, si bien cumple

4. Tachado: "y no en plural como los AIE".

funciones que parecen interesar a todos los hombres de una misma formación social (la enseñanza, los medios de comunicación, los servicios de correos y telecomunicaciones, los puentes y carreteras, etcétera), la experiencia muestra que los intereses de clase dominan en general estas actividades aparentemente *neutras*, puesto que, para tomar solamente esos tres ejemplos, los trabajos de infraestructura benefician en general a los *trusts*, la enseñanza está subordinada a las exigencias de la reproducción material e ideológica de la fuerza laboral y los medios de comunicación masiva son instrumentos de la lucha de clases ideológica de la clase dominante. Todo esto en medio de múltiples contradicciones.

Dicho esto, y para retomar la cuestión del *gobierno*, por más que este sea (más o menos) *responsable* ante una asamblea nacional y un senado elegidos (en el caso francés por sufragio universal), sigue perteneciendo al aparato represor del Estado. Sus miembros (y todos los funcionarios que dependen de él) constituyen lo que llamamos *el aparato político del Estado*, parte integrante del aparato represor del Estado.

En cambio, llamamos aparato ideológico del Estado político al *sistema político* que también puede llamarse la *constitución política* de una formación social dada, teniendo en cuenta el hecho de que ese sistema puede variar bajo la dominación de una misma clase. Así es que la burguesía ha ejercido sucesivamente su dictadura de clase con la república democrática censual, luego con el imperio, con la monarquía según la Carta, la monarquía constitucional, la república, el cesarismo, la república parlamentaria y actualmente la república presidencial, después de haber pasado, durante la ocupación, por un régimen fascista.

El aparato ideológico del Estado político puede entonces definirse por el modo de representación (o de falta de representación) de la *voluntad popular*, frente a los representantes de quienes se supone que el gobierno es *responsable*. Pero bien sabemos que el gobierno dispone de un número considerable de medios para eludir esta *responsabilidad*, así como el Estado burgués dispone de recursos infinitos para falsear el juego del sufragio universal, cuando consiente instituirlo (sistema censual, exclusión del voto de las mujeres y de los jóvenes, sufragios de varios grados, doble cámara, *división de poderes*, fraude electoral, etcétera). Lo cual permite hablar, en última instancia, del *sistema político* como de un "*aparato ideológico del Estado*". Es la ficción, que corresponde a cierta realidad, de que las piezas de ese sistema, así como su principio de funcionamiento, *se basan en la libre elección de los representantes del pueblo por el pueblo, en función de las "ideas" que cada uno se hace de la política que debe seguir el Estado.*

Los partidos políticos, que supuestamente representan las grandes opciones opuestas de una política de la nación, se crearon sobre la base

de esta ficción (pues la política del Estado está determinada en definitiva por los intereses de la clase dominante en su lucha de clases). Así, cada individuo puede expresar *libremente* su opinión votando por el partido político de su elección (si no está proscripto, condenado a la ilegalidad). Nótese que hay cierta realidad en los *partidos políticos*. En general, representan los intereses de clases sociales antagónicas en la lucha de clases o de los estratos sociales que tratan de hacer prevalecer sus intereses particulares en los conflictos de clases. Y, a través de esa realidad, terminan por poner más o menos en evidencia, a pesar de los obstáculos de los ardides electorales, el antagonismo de clases fundamental.

Si este análisis está bien encaminado, de él resulta, en todo caso, que no es posible declarar de ninguna manera, como algunos han querido hacerme decir para encerrarme en una *teoría* que negaría toda posibilidad de la lucha de clases, *que todos los partidos políticos, por lo tanto también los partidos de la clase obrera, son aparatos ideológicos del Estado* integrados en el *sistema* burgués y, por eso mismo, incapaces de librar su lucha de clases. Si lo que acabo de decir es exacto, podemos ver claramente que la existencia de los partidos políticos, lejos de negar la lucha de las clases, reposa enteramente en ella. Y si la clase burguesa intenta perpetuamente ejercer su hegemonía ideológica y política sobre los partidos de la clase sobrera, esta también es una forma de la lucha entre las clases, y la burguesía solo logra tal hegemonía en la medida en que los partidos obreros se dejan apresar en su trampa, sea porque sus dirigentes se dejan intimidar (véase la Unión sagrada de 14-18), sea incluso porque se dejan *comprar*, sea porque la base de los partidos obreros se deja desviar de su tarea revolucionaria a cambio de ventajas materiales ("la aristocracia obrera") o cediendo a la influencia de la ideología burguesa (el "revisionismo").

Todo esto puede verse aún más claramente si se consideran los partidos obreros revolucionarios, por ejemplo, los partidos comunistas. Como son las organizaciones que libran la lucha de clases de la clase obrera, evidentemente, son por completo ajenos a los intereses de la clase burguesa y a su sistema político. Su ideología (sobre cuya base reclutan a sus adherentes) es antagónica a la ideología burguesa. Su forma de organización (el centralismo democrático) no tiene nada que ver con las formas de organización de los partidos burgueses y ni siquiera de los partidos socialdemócratas y socialistas. Su objetivo es no limitar su acción a la lucha de clases en el Parlamento, sino extenderla al conjunto de las actividades de los trabajadores, desde la lucha de clases económica hasta la lucha de clases política e ideológica. Su vocación última no es *participar del gobierno*, sino derrocarlo y destruir el poder del Estado burgués.

Hay que insistir sobre este aspecto, puesto que hoy la mayor parte de los partidos comunistas occidentales se declaran "*partidos de gobierno*". Aun cuando participe de un gobierno (y probablemente sea justo hacerlo en ciertas circunstancias), *un partido comunista no puede definirse, en modo alguno, como "partido de gobierno"* burgués, ni siquiera como gobierno bajo la dictadura del proletariado.

Este punto es capital. Pues un partido comunista no podría entrar en el gobierno de un Estado burgués (aun cuando ese gobierno sea un gobierno de *izquierda* unitario, decidido a llevar adelante reformas democráticas) para *administrar* los asuntos de un Estado burgués. Pero tampoco podría entrar en un gobierno de la dictadura del proletariado, considerando que su vocación última es *administrar los asuntos de un Estado cuya destrucción debe preparar*. Si, en efecto, dedica todas sus fuerzas a esa gestión, no podrá contribuir a destruirlo. En ningún caso, por lo tanto, un partido comunista puede conducirse como *partido de gobierno*, pues ser un *partido de gobierno* es ser un *partido de Estado*, lo cual implica, o bien servir al Estado burgués, o bien contribuir a perpetuar el Estado de la dictadura del proletariado, cuando tiene la misión de contribuir a destruirlo.

Lo que permite comprender esta incompatibilidad es, en última instancia, el tipo de práctica política que es lo propio de un partido comunista. Hay, en efecto, otra "práctica política por entero diferente" (Balibar) de la de un partido burgués. Un partido burgués dispone del apoyo y los recursos de la burguesía del lugar, de su dominación económica, de su explotación, de su aparato estatal, de sus aparatos ideológicos del Estado, etcétera. Para existir, no tiene la prioridad ni la necesidad de unir las masas populares a las que desea inculcar sus ideas: el orden social mismo se encarga de ese trabajo de convicción, de propaganda y de adhesión. Con la mayor frecuencia, al partido burgués le basta con organizar bien su campaña electoral para reunir, ya maduros, los frutos de esta dominación convertida en convicciones interesadas. Por lo demás, es la razón por la cual un partido burgués no necesita una doctrina científica para existir: le es suficiente cultivar los temas esenciales de la ideología dominante para adherir a *partidarios* convencidos de antemano.

Un partido obrero revolucionario, por el contrario, no tiene nada que ofrecer a sus adherentes: ni prebendas, ni ventajas materiales. Se presenta como lo que es: una organización de la lucha de clases obrera cuyas fuerzas, las únicas de que dispone, son una doctrina científica y la libre voluntad de sus adherentes, quienes basan su acuerdo en los estatutos del partido. Organiza a sus adherentes según las formas del centralismo democrático, con el propósito de impulsar la lucha de clases en todas sus formas: económica, política e ideológica. Define su línea y sus prácticas políticas no a partir de la simple rebelión de los trabajadores explotados, sino sobre la base de su teoría científica y de análisis concretos de la

situación concreta, vale decir, de las relaciones de fuerza existentes en la lucha de clases actual; por consiguiente, tiene muy en cuenta las formas y la fuerza de la lucha de la clase dominante. En función de esta *línea*, puede juzgar útil y *justo* entrar en determinado momento en un gobierno de izquierda que no ponga en tela de juicio el Estado burgués, pero solo para librar desde allí su propia lucha de clases y con sus propios objetivos. En todos los casos, subordina siempre los intereses y las prácticas inmediatas de la organización obrera a los intereses del futuro de la clase obrera. Somete su táctica a la estrategia del comunismo, esto es, a la estrategia de la instauración de la sociedad sin clases.

En tales condiciones, los comunistas tienen razón al decir que el suyo es un *partido de un tipo nuevo*, totalmente diferente de los partidos burgueses y que ellos mismos son militantes de un *tipo nuevo*, totalmente diferentes de los políticos burgueses. Su práctica de la política, ilegal o legal, extraparlamentaria o parlamentaria, no tiene nada que ver con la práctica política burguesa.

Se me dirá, sin duda, que el partido comunista también, como los partidos burgueses, se constituye sobre la base de una ideología, que, por otra parte, él mismo llama la ideología proletaria. Es verdad. También en el partido comunista, la ideología cumple la función de "cimiento" (Gramsci) de un grupo social definido. También en él, esa ideología *interpela a los individuos en su condición de sujetos* y constituye el motor de su acción subjetiva y objetiva. Pero lo que se llama ideología proletaria no es la ideología puramente espontánea del proletariado. Pues, para existir como clase consciente de su unidad y activa, el proletariado necesita no solamente experiencia (la de las luchas de clases que lleva adelante desde hace más de un siglo), sino también conocimientos objetivos, que le proporciona la teoría marxista. Sobre esta base doble de esas experiencias, esclarecidas por la teoría marxista, se constituye la ideología proletaria, ideología de masas, capaz de unir y de *cimentar* la unidad de la vanguardia de la clase obrera en sus organizaciones de lucha de clases. Es, por lo tanto, una ideología muy particular: *ideología por su forma*, puesto que en el nivel de las masas funciona como toda ideología (*interpelando* a los individuos en cuanto sujetos), pero *teoría científica por su contenido* (puesto que está edificada sobre la base de una teoría científica de la lucha de clases).

Ideología, ciertamente, pero no cualquier ideología. Cada clase se reconoce, en efecto, en una ideología particular y no arbitraria, la que es capaz de unificarla y de orientar su lucha de clases. Sabemos que la clase feudal se reconocía así en la *ideología religiosa* o el cristianismo y que la clase burguesa se reconocía igualmente, al menos en el tiempo de su dominación indiscutida, en la *ideología jurídica*. La clase obrera,

aun cuando sea sensible a algunos elementos de la ideología religiosa y moral, se reconoce, sobre todo, en la *ideología política*, no en la ideología política burguesa, sino en la ideología política proletaria, la de la lucha de clases a favor de la supresión de las clases y a favor de la instauración del comunismo. Esta ideología, espontánea en sus primeras formas (el socialismo utópico) y luego instruida, a partir de la fusión del movimiento obrero y la teoría marxista, es la ideología proletaria.

Parece dudoso que semejante ideología haya sido el resultado de la enseñanza impartida por ciertos intelectuales (Marx, Engels) al movimiento obrero, el cual la habría adoptado por vaya uno a saber qué razones. Tampoco fue, como pretendía Kautsky, "introducida desde fuera en el movimiento obrero", pues Marx y Engels no habrían podido concebir su teoría si no la hubieran edificado sobre posiciones teóricas de clases, efecto de su pertenencia efectiva al movimiento obrero de su época. Esta ideología, resultado de la fusión del movimiento obrero y la teoría marxista, fue, en realidad, el resultado de una muy prolongada lucha de clases, de duras vicisitudes, y que continúa librándose a través de escisiones dramáticas, organizadas por la lucha de clases del imperialismo.

Esta realidad vuelve a plantear la cuestión de la ideología y de la práctica ideológica. No ya la cuestión de su mecanismo, más o menos elucidado, sino la cuestión de su *ilusión*. Pues acabamos de ver, con el ejemplo de la ideología proletaria, que una ideología puede ser ideológica únicamente por su forma y seguir siendo científica por su contenido. ¿Cómo es posible esto si una ideología no era más que un simple y puro error y hasta una ilusión? En realidad, ninguna ideología en el mundo, ni siquiera si se trata de la religión, es puramente arbitraria. Siempre es indicadora de cuestiones o de problemas reales, aunque estos aparezcan revestidos de una forma de desconocimiento y, por eso mismo, necesariamente ilusoria. Al decir que era un *conocimiento con forma de desconocimiento y una alusión con forma de ilusión* he querido subrayar ese carácter doble de la ideología (Althusser, 1995c: 289).

Digo bien: una ilusión y no solamente un error. Pues quien se equivoca, se equivoca y punto, y el día que descubre su error, lo reconoce y abandona el error para adherirse a la verdad. Pero toda ilusión es por naturaleza, como suele decirse, tenaz: dura y, en cierto modo, se burla de la verdad. Es que en ella hay algo que tiene *interés* en durar o en hacerla durar. En ella habita una causa que no puede conocer (que necesariamente desconoce) y que tiene interés en esta persistencia en el error. Como esta causa no puede estar en el *objeto*, como está en el sujeto pero superándolo, es social, y los *intereses* durables a los que sirve son los de ciertas *causas* o *valores* sociales. En el nivel de estos últimos es donde hay que buscar la razón del carácter doble de la ideología.

Supongamos que es necesario al orden social reinante que todos los miembros de la sociedad, sean dominadores o dominados y explotados, acepten libremente ciertas *evidencias*, como la existencia de Dios, una moral trascendente, la existencia de la libertad moral y política, etcétera, o de mitos muy diferentes, más simples o más complicados; si tal fuera el caso, veríamos surgir, sin que nadie sea propiamente su autor, un sistema de representaciones que sería a la vez *verdadero*, en la medida en que tendría en cuenta realidades vividas por las personas, y *falso*, en la medida en que impondría *su* verdad a esas verdades, para conferirles su sentido *verdadero* y confinarlas a ese único sentido, con la prohibición de salir de él para ir a ver un poco más de cerca si toda esta bella historia es verdadera. Esto sería la ideología: conocimiento-desconocimiento, alusión-ilusión, sistema sin un afuera posible con el cual se lo pueda comparar, sistema que no es más que un *afuera* puesto que engloba todo lo que existe en el mundo y enuncia, ante la menor experiencia, la verdad sobre toda cosa.

Hay que admitir que las ideologías no son lo único que se corresponde con esta extraña definición. Las filosofías idealistas son también del mismo tipo: no admiten un afuera y, si bien en la mayoría de los casos reconocen la existencia del mundo exterior, lo absorben por entero y poseen de antemano la verdad de toda cosa pasada, presente y por venir.

Así, no son sino puro *afuera*. Y no solo las filosofías idealistas funcionan de este modo. Hay ciencias que pueden caer, a pesar del *corte* que las distingue de ella, en la ideología El marxismo mismo, durante el período estalinista, funcionó de esta manera, como departamento estanco, sin afuera, es decir, reinando sobre el afuera sin ninguna excepción, siendo puro e implacable *afuera*.

Si la ideología se presenta así, en una forma doble, conocimiento pero desconocimiento, es fácil comprender que no esté cortada de antemano y radicalmente de toda posibilidad de conocimiento, por lo tanto, del conocimiento científico. Y, en realidad, la historia nos ofrece una y otra vez el ejemplo de ciencias que nacen por *escisión* de la ideología que las subtiende y no por simple *vuelco*, como pretendieron, un poco apresuradamente, Marx y Engels, sino por efecto de conjunciones muy complejas en las que intervienen prácticas materiales, regidas por esas *relaciones de producción teóricas* que son elementos de ideología y de filosofía.

La ideología ocupa así una posición clave en el conjunto de las prácticas y de sus abstracciones. 1. Solo hay práctica regida por una ideología. 2. Hay ideologías locales y regionales. 3. La ideología está tendencialmente unificada en ideología dominante por efecto de la lucha de la clase dominante por constituirse en clase dirigente, hegemónica. 4. La

ideología dominante tiende a integrar a su propio sistema elementos de la ideología dominada, que queda así absorbida por aquella. 5. La ideología actúa interpelando a los individuos en su carácter de sujetos. 6. La ideología es doble: conocimiento-desconocimiento, alusión-ilusión. 7. La ideología no tiene un afuera y no es otra cosa que un afuera. 8. La ideología rige desde fuera, en las formas de su lucha, a la filosofía. 9. La ideología forma parte de las relaciones de producción teóricas constitutivas de toda ciencia. 10. Una ciencia puede *practicarse* como una ideología y rebajarse a su nivel. 11. La ideología proletaria es una ideología particular, resultado de la fusión de la ideología espontánea del proletariado y de la teoría marxista de las leyes de la lucha de clases.

Podemos llegar a la conclusión de que solo hay lucha de clases, es decir, práctica política, bajo una ideología. Pero, por ese camino, llegamos a la cuestión de la práctica política.

13. La práctica política[1]

Marx mismo dijo que la esencia de la práctica política estaba constituida por la lucha de clases, pero aclaró que quien había descubierto las clases y su lucha no era él sino que eran ciertos economistas e historiadores burgueses (desde Maquiavelo a los economistas e historiadores de comienzos del siglo XIX).

Esta observación, que Marx hizo solamente una vez, en 1852, no es insignificante, pues está contenida en la misma carta en la que indica que lo que sí debe atribuírsele es haber "demostrado la necesidad de la dictadura del proletariado".[2] Pero además es interesante porque señala, contrariamente a lo que creen algunos marxistas en teoría *izquierdistas*, que la burguesía sabía perfectamente lo que era la política, las clases y la lucha de clases. Sin embargo, la burguesía se equivocaba al pensar que las formas de la práctica política (en consecuencia, de la lucha de clases), siempre y en todas partes, excepto por algunas circunstancias, eran las mismas, por lo tanto *eternas*. El hecho es que, en esa misma carta, Marx insiste en destacar la dependencia histórica de esas formas respecto de los modos de producción existentes.

Estos detalles, al parecer ínfimos, son lo que distinguen la teoría marxista de la lucha de clases de la teoría clásica burguesa de esa misma lucha. En efecto, los teóricos burgueses nunca lograron descubrir la "base" donde se enraíza la lucha de clases: la relación de producción, la explotación de clase, dicho de otro modo, la lucha de clases en la producción o la "lucha de clases económica", que varía según los modos de producción.

1. El manuscrito dice "filosófica", evidentemente por error.
2. Carta a J. Weydemeyer del 5 de marzo de 1852 (Marx y Engels, 1964: 59).

Representándola esquemáticamente, podríamos decir, en efecto, que la teoría burguesa clásica de la lucha de clases considera que esta es el resultado de un encuentro conflictivo entre clases preexistentes.

La figura más clásica de este encuentro es la guerra, la invasión. Así se representaban las cosas los teóricos feudales y burgueses de los siglos XVII y XVIII: habiendo invadido los territorios del ex Imperio romano, los *bárbaros* sometieron a la esclavitud a sus habitantes y los hicieron sus sirvientes; la clase de los bárbaros dominaba así, como consecuencia de la invasión victoriosa, a la clase de los indígenas, dominados antes por los romanos. Este fue el origen del feudalismo, ese "régimen gótico" (Montesquieu) que había reinado primero en los bosques de Germania, donde el rey era simplemente *un par entre sus pares*, en una suerte de democracia de guerreros. Y esos mismos teóricos denunciaron los malos hábitos de reyes degenerados que luego se aliaron con los *plebeyos* para imponer su ley a sus antiguos pares.

A lo cual, los teóricos de la burguesía replicaban que los mismos reyes no habían hecho otra cosa que volver a poner en vigor el derecho político del Imperio romano para someter a una nobleza turbulenta que, con sus guerras perpetuas, perjudicaba gravemente al pueblo en sus trabajos. También en este caso se oponían dos clases: el rey y los plebeyos, por un lado, administrando y produciendo, y la nobleza explotadora, por el otro, viviendo de los despojos de la guerra cuyos gastos corrían siempre por cuenta del pueblo. Pero, en los dos casos, en el origen de estas relaciones políticas, y por lo tanto, de los conflictos, se registra un mismo *encuentro* puramente *exterior*: el de una invasión militar.[3]

Sin embargo, el más profundo de los teóricos políticos burgueses, el antepasado directo de Marx, Maquiavelo, iba aún más lejos. Había comprendido que la relación política no era azarosa o de encuentro, sino necesariamente antagónica, que el conflicto existía ya, que la dominación y la servidumbre gobernaban todas las formas y todas las prácticas políticas. Y concluía que esto tenía consecuencias capitales para la práctica política: que hay que apoyarse en el pueblo para mantener a raya a los nobles, etcétera. Pero Maquiavelo no veía, o no lo decía claramente, que ese antagonismo político tenía sus raíces en un antagonismo de explotación *en la producción misma*.

En verdad, para comprender la naturaleza de la práctica política de la burguesía, hacía falta ir más lejos todavía y plantear la cuestión de su enraizamiento en el modo de producción capitalista. En los tiempos de Maquiavelo, ese modo de producción todavía no se había

3. El autor resume las dos teorías feudales del encuentro de una manera algo diferente en Althusser (1995a: 205-206, n.).

afirmado suficientemente para que la situación apareciera con tanta claridad.

¿Qué es un *modo de producción*? Cierta manera de producir, es decir, de hacer uso de la naturaleza con el fin de obtener de ella los productos necesarios para la subsistencia de las personas de una formación social. Esta relación con la naturaleza, que es una relación material y técnica, pone en juego relaciones sociales determinadas para cada modo de producción, no solamente formas de cooperación en el proceso de trabajo, formas de división y de organización del trabajo, sino, sobre todo, *relaciones de posesión* o *de desposesión que los grupos sociales, definidos por esas relaciones, mantienen con los medios materiales de producción*. La unidad de las fuerzas productivas (los medios de producción + la fuerza de trabajo) y de las relaciones de producción, regida por las relaciones de producción, es lo que define un modo de producción.[4]

Con todo, no habría que creer que un modo de producción cae del cielo para apoderarse, en cualquier momento y en cualquier circunstancia, de los individuos existentes en tal región del mundo. Tampoco hay que creer que un modo de producción dado engendra en su seno, automáticamente y de forma definitiva, el modo de producción que le sucederá. Tampoco hay que creer, a pesar de ciertas fórmulas apresuradas del Prefacio a la *Contribución* de 1859 de Karl Marx (1957a: 5), que la relaciones de producción se adaptan al desarrollo del modo de producción y que todo modo de producción está definido así por el grado de desarrollo de sus fuerzas productiva o el grado de adaptación de sus relaciones de producción. En estas diferentes interpretaciones, tenemos que vérnoslas en efecto con un determinismo mecánico y con una dialéctica lineal. En realidad, las cosas son más complicadas. Ningún sino impone automáticamente a un modo de producción dado engendrar el modo de producción siguiente.

Tomemos el caso del modo de producción capitalista. Es conocida la elocuencia con que Marx se burló de la *teoría* capitalista de los orígenes del capitalismo. Para los ideólogos capitalistas, el capitalismo habría nacido del... pequeño trabajador independiente que supo *abstenerse* de gozar inmediatamente de los productos de su trabajo. Según esta versión, en los orígenes, habría habido una multitud de pequeños trabajadores independientes que producían los alimentos para nutrirse y nutrir a su mujer y sus hijos. Un día, uno de ellos se puso a producir más allá de sus necesidades y dispuso pues de un *excedente* que empleó para alquilar el trabajo de un indigente. En ese momento se dio cuenta

4. El autor retoma las tesis presentadas en los diez párrafos siguientes en Althusser (1994a: 570-576).

de que podía *intercambiar* también una parte de ese excedente con otros pequeños productores independientes y, por convención, fijar de manera estable, por medio de la *moneda* metálica, el valor de las unidades intercambiadas.

De ahí nacieron el comercio de productos y el comercio de la fuerza laboral. El trabajador asalariado era empleado, naturalmente, por bondad del amo, ¡que así le evitaba morir de hambre! Pero su empleador no le daba la totalidad del producto de su trabajo: le daba lo justo para que se alimentara y alimentara a los suyos. De ahí nació la *explotación del trabajo*. Y el pequeño productor independiente transformado en patrón que empleaba a obreros asalariados o el comerciante que vendía el excedente acrecentado de su producción vieron crecer sus reservas metálicas y llegaron a ser así los primeros capitalistas: en suma, en virtud de la abstinencia, de la perseverancia ¡y de la generosidad! Para los ideólogos del capitalismo, esta era la mejor manera de demostrar: 1) que el capitalismo, siendo del orden natural, siempre había existido; 2) que el capitalismo, siendo del orden natural, existiría siempre, y 3) que atentar contra el orden capitalista era ir contra la naturaleza.

Marx mostró,[5] con documentos en mano, que las cosas habían ocurrido de un modo muy diferente. Demostró que el capitalismo, como modelo de producción, había nacido de un *"encuentro" histórico*, que, por haber sido necesario, no tenía nada de fatal entre 1) "*hombres de escudos*" que habían acumulado tesoros por medios precapitalistas (usura, comercio salvaje o desigual, robo, pillajes, apropiaciones de *bienes comunales*, confiscación de bienes de pequeños productores, etcétera); 2) "*trabajadores libres*", es decir, trabajadores que tenían la libertad de sus cuerpos y sus movimientos, pero desposeídos por la violencia de sus medios de trabajo (tierra, herramientas), y 3) *descubrimientos científicos y técnicos* importantes que revolucionaron los procesos de trabajo (brújula, aparatos ópticos, máquina de vapor, máquina de tejer, etcétera).

Cuando se ofrece una visión esquemática, se suele decir que el modo de producción capitalista fue producto del modo de producción feudal, que nació en su propio seno pues este lo contenía en *germen*. Así razonaba, en lo esencial, el filósofo idealista Hegel, haciendo uso de la distinción del "en sí" (el germen) y del "para sí" (el germen desarrollado). Ciertamente, el modo de producción capitalista no podía nacer (al menos en aquella época) sino en el seno del modo de producción feudal. Pero nació de una manera extraña que no siempre ha sido percibida, ni siquiera probablemente por Marx. Pues esos "*hombres de escudos*", los antepasados de los burgueses, ya burgueses ellos mismos por su función,

5. Tesis presentada en Althusser (1973c).

comprendido el rol político que ejercían en el Estado de las monarquías absolutas, o con tendencia a serlo, *esos burgueses no eran todos burgueses por su origen social ni siquiera por el lugar que ocupaban en la sociedad.* Muchos de ellos eran aristócratas, entregados al comercio o a la banca (véanse los casos de Alemania y de Holanda). Muchos de ellos, y esto es lo más sorprendente, eran aristócratas terratenientes, grandes propietarios rurales que, por una razón o por otra (como en Escocia, donde se reservaban grandes extensiones... ¡para la cacería!), se apoderaron de los campos de los pequeños productores y los echaron a la calle, o se dedicaron a la explotación de minas que se encontraban en esas tierras, o utilizaron la energía hidráulica de los ríos y arroyos que los atravesaban para sentar las bases de la metalurgia (incluso en Francia). Esos señores feudales participaron, pues, *por sus propias razones*, que se *encontraron* y coincidieron con las razones de los burgueses propiamente dichos, de la *liberación*, es decir, de la expropiación de los trabajadores indispensable para la constitución de la producción capitalista.

Por lo tanto, se puede sostener con toda razón[6] la idea de que *el modo de producción capitalista se encontró con la burguesía* (y con señores feudales devenidos burgueses) o, más precisamente, que nació del *encuentro* de esos procesos independientes que afectaron, a la vez y al mismo tiempo, a *señores feudales* enriquecidos o propietarios rurales ávidos de concentrar o de explotar sus bienes y a *burgueses* nacidos del comercio internacional (por tanto, todos *hombres de escudos*) y, finalmente, a *los trabajadores* "liberados" por su desposesión.

Si las cosas se miran en esta perspectiva, ciertamente hay que reconocer que el modo capitalista sin duda nació en el seno del modo de producción feudal, *pero del concurso de procesos relativamente autónomos* y que habrían podido no encontrarse o encontrarse en condiciones que no permitieran la aparición del modo de producción capitalista.[7] La prueba de ello está en que bien podría creerse que *el modo de producción capitalista nació y murió varias veces en la historia*, antes de hacerse duradero: por ejemplo, en las ciudades italianas del valle del Po, hacia fines del siglo XIV, donde se habían reunido asombrosas condiciones: la de la gran industria mecanizada (gracias a la energía hidráulica), la del salariado y hasta la del trabajo fraccionado. En esta concepción, podemos comenzar a pensar en el rol social y político singular –y que no deja de intrigar a los historiadores– de una burguesía que, paradójicamente, pertenece claramente al modo de producción feudal[8] sin que por ello

6. Yves Duroux. [N. de A.]

7. El manuscrito a máquina contiene "feudal", manifiestamente por error.

8. Althusser (1973c) propone la idea de que el capitalismo "nació y murió varias

haya dejado de anticipar, también por su participación en el Estado de la monarquía absoluta, el advenimiento del modo de producción capitalista.

Esta burguesía anticipó este advenimiento en la medida en que era, al igual que la aristocracia precapitalista, *una clase explotadora*, que arrebataba la plusvalía a sus trabajadores asalariados en los talleres, las minas y los puertos. Podría decirse que esta condición de explotación ha marcado desde sus comienzos y para siempre *la práctica política de la burguesía*.

Y la marcó por dos razones. Primero, porque la práctica política de la burguesía debía tener necesariamente en cuenta la explotación que imponía a sus asalariados, aunque solo fuera para defenderse de su posible rebelión. Después, porque la joven burguesía ascendente era demasiado débil para apoderarse por sí sola del poder del Estado y tenía el mayor interés en volver la cólera de sus explotados contra el Estado feudal y, por eso, *en aliarse con sus propios explotados contra la dictadura del feudalismo*. Y, dado que la lucha de clases de la burguesía contra el feudalismo no se detuvo con la toma del poder del Estado, sino que se prolongó por mucho más tiempo contra las reacciones del mismo adversario al cual no había desarmado del todo, puesto que la burguesía continuó necesitando por mucho tiempo la alianza con sus propios explotados para terminar con aquel adversario y como, una vez que logró vencerlo, perseveró en la misma práctica, esta vez dividiendo a la clase obrera para aliarse con la parte de esa clase que había sabido ganarse, es fácil comprender que la práctica política de la burguesía estuviera necesariamente marcada por estas condiciones muy particulares.

Puede decirse así que lo propio de la práctica política de la burguesía (radicalmente diferente en este aspecto de la práctica política del feudalismo y la práctica política del proletariado) siempre ha sido y es *actuar por interpósitas personas*, más precisamente *por la acción interpósita de la clase o de una parte de la clase que explota y domina*. En Francia, el pueblo bajo del campo y las ciudades fue el que aportó el grueso de las tropas de la revolución de 1789; la misma clase obrera que decidió, por su intervención, las revoluciones de 1830 y 1848 en Francia y en Europa. Y cada vez, cuando logró alcanzar sus resultados de clase, la burguesía supo hacer volver al orden, cuando fue necesario a sangre y fuego, a esas mismas *tropas* del pueblo bajo que habían luchado a su lado. Y cuando la amenaza se hizo demasiado cierta, en junio de 1848 y en 1871, durante la Comuna, la burguesía empleó los grandes medios de la masacre

veces". Sobre la burguesía feudal como "pieza bastante bien integrada del sistema feudal mismo", véase Althusser (1992: 114 y ss.).

militar. Desde entonces, no ha cesado de crearse aliados en la división, mantenida por ella misma, de la clase obrera.

Hacer cumplir, en lo esencial, *sus propios objetivos de clase por sus propios explotados* es saber dominarlos políticamente desde lo alto y es, al mismo tiempo, saber sojuzgarlos ideológicamente también desde lo alto: por medio del Estado. El poder de la burguesía llega a ser así, el *poder de Estado* por excelencia y su práctica política propia es, pues, la práctica de su propio Estado de clases. Esta es la razón por la cual la burguesía puso tanto empeño en *perfeccionar* su Estado, en dotarlo de todos los aparatos necesarios, tanto represores como ideológicos, y en unificar por todos los medios su ideología para instalarla como ideología dominante. Podemos resumir la práctica política propia de la burguesía del modo siguiente: utilizar al máximo las fuerzas de las masas populares a las que domina, sometiéndolas mediante la represión del Estado y la ideología del Estado.

Y entre las armas ideológicas a las que ha apelado la burguesía figura en primera línea *el aparato ideológico-político del Estado*, ante todo, el sistema representativo parlamentario (cuando fue el caso) que conseguía producir ese *tour de force* de someterle *libremente* la voluntad de sus propios explotados mediante el mecanismo electoral, en el cual se supone que cada uno expresa su voluntad personal y que la *voluntad general* resulta del recuento de votos. ¿Hace falta mostrar la eficacia que tuvo este sistema de dominación política e ideológica del Estado cuando estallaron las grandes guerras imperiales? El pueblo del campo y de las ciudades tomó las armas, sin rebelarse, creyendo que luchaba "por la patria", pero yendo "a morir por los industriales" (Anatole France) y fue mantenido nuevamente a raya cuando asomó alguna amenaza de sedición (las revueltas del Frente de 1917 bañadas en sangre por Pétain) mediante la violencia extrema.

Cuando despuntaba el ascenso de la burguesía, Maquiavelo pintaba la práctica de la burguesía e imaginaba un príncipe para hacer frente a los señores feudales: pero para estar en condiciones de cumplir esa función, ese príncipe debía apoyarse en la masa de los burgueses y, para que su Estado durara, era necesario que él "fuera muchos" y ganara así la confianza del pueblo en sus grandes propósitos. El príncipe de Maquiavelo era ya ese hombre, símbolo de la burguesía, que se alía con los burgueses y sus explotados y edifica un Estado que los dominará con su fuerza armada y su ideología. Así como no trabaja, sino que hace trabajar y por eso mismo domina a sus explotados, *la burguesía no actúa con sus propias manos sino que hace actuar a otros; a aquellos a quienes explota*. Admirable práctica política que obtiene con la explotación y la dominación el medio de asegurarse su propio poder.

No se ha dicho lo suficiente que la *práctica política proletaria es o debería ser por completo diferente*: "una nueva práctica de la política" (Balibar).[9] ¿Y cómo sería de otro modo? El proletariado solo tiene sus manos para vivir. Solo tiene sus ideas y su razonamiento para luchar. Está, por definición, desarmado: siempre bajo la amenaza de las armas de las tropas burguesas. Si quiere armas, tiene que conquistarlas, con las manos desnudas y con el riesgo de perder la vida. Pero le es muy difícil conquistar sus propias ideas de otra manera.

Pues el proletariado vive bajo la dominación de las ideas de la clase dominante, tanto directa (Iglesia, Estado) como indirecta (escuela, sistema político, etcétera). Si quiere conquistar un poco de independencia, en su rebelión, comenzará por servirse de las ideas que ha debido soportar: tal el caso de las ideas religiosas, como en la guerra de los campesinos guiados por Lutero en Alemania; luego las ideas morales o jurídicas, como en las primeras formas del socialismo; luego las ideas políticas burguesas (libertad, igualdad), etcétera. Y como cada una de las rebeliones que se levanta bajo la bandera de estas ideas termina siendo sofocada, el trabajo de resistencia y reflexión es largo y el pueblo acaba por buscar otras ideas o creer las de la burguesía. Poco a poco, llega a entrever que estas ideas son engañosas y que están destinadas a engañarlo; entonces se lanza a la búsqueda *de ideas que le sean propias, únicamente de él* y que sean las adecuadas para liberarlo de la servidumbre ideológica de su adversario de clase. Termina por *encontrar* esas ideas en las obras de intelectuales, miembros entregados del movimiento obrero combatiente de la época; primero en Owen, luego en Proudhon y Bakunin, finalmente en Marx y Engels: en la *teoría marxista*. Ha sido un largo combate, una larga experiencia, no sin reveses. Tampoco aquí nada era fatal, pero sin ese *encuentro* (comparable, salvando las distancias, con el "encuentro" entre la burguesía y el modo de producción capitalista), la *fusión*, la *unión* del movimiento obrero y de la teoría marxista no hubiese tenido lugar. El hecho de que siempre sea precario prueba, aún hoy, el carácter relativamente contingente de este *encuentro*. Pero el hecho de que sus efectos perduren prueba al mismo tiempo la razón[10] de este *encuentro*.

A diferencia de las ideas políticas de la burguesía, que están separadas de su práctica, puesto que son ante todo *ideas para los otros*, las ideas

9. "Propongo esta expresión deliberadamente, para retomar la fórmula que ya ha utilizado Althusser a propósito de Lenin, al hablar de una 'nueva práctica de la filosofía'. [...] A decir verdad, aun en dos modalidades, se trata en realidad del mismo problema, puesto que, como lo muestra Althusser, la filosofía no es ni más ni menos que la política en la teoría" (Balibar, 1979: 99, n. 12).

10. Primera redacción: "necesidad".

del proletariado, por haber nacido de la *lucha*, no podían evitar (salvo pereciendo) traducirse en actos y pasar a los hechos en la organización de lucha: primero, organizaciones de lucha económica, formadas incluso antes de la *fusión*, antepasadas de los *sindicatos*; luego, los *partidos políticos*.

Y, una vez más, a diferencia de las prácticas políticas de la burguesía, las prácticas del proletariado organizado fueron siempre prácticas directas, sin intermediarios. Si los proletarios se unen entre sí, lo hacen porque saben que *no pueden contar sino con sus propias fuerzas*. Ellos son quienes van a la huelga para defender sus condiciones de vida y de trabajo. Ellos son quienes hacen las insurrecciones para la toma del poder. Por efecto de una larga y ruda experiencia, las prácticas políticas del proletariado permanecen ajenas al *putchismo*, en el que un especialista organiza un ataque rápido y sorpresivo, como al *espontaneísmo*, en el que se sueña con que una huelga general dará el poder al pueblo sin compromiso político. Contrariamente a las organizaciones políticas burguesas, dominadas por una casta política o por tecnócratas, las organizaciones políticas proletarias tienden a la mayor democracia de discusión, de decisión y de ejecución, aun cuando esta tradición también pueda perderse. Y sobre la base de esta larga experiencia política de masas, se eleva y se fortifica poco a poco una ideología política nueva, en la que no son ya los individuos ni las ideas los que hacen la historia, sino las masas, libremente organizadas.[11]

Evidentemente, lo que distingue además la práctica política proletaria de la práctica política burguesa son sus *perspectivas*: no sus perspectivas *subjetivas* (la burguesía quiere mantener su explotación y el proletariado quiere la revolución política y social), sino sus perspectivas *objetivas*. Pues, sin que en realidad dejen de ser formas de su propia práctica, *la burguesía no dispone de una teoría científica de las leyes de la lucha de clases y no quiere reconocerla*. Siempre le resta algo de los mitos que hemos examinado a propósito de la naturaleza de la lucha de clases. La burguesía considera que no hay ninguna razón para que su dominación desaparezca y que con ella desparecerían las clases y su lucha. Considera natural y normal el orden de la explotación que impone a los asalariados: es necesario que haya jefes, de lo contrario, las personas vagarían a la deriva y en la desdicha. Para evitarlo, basta con tenerlas a raya, por la fuerza o por medio de promesas hábiles. La burguesía no cree ni por un instante que representa un orden temporario y si lo sospecha (y cada vez lo sospecha más), es para defenderlo con renovadas energías. Pero,

11. John Lewis: "Es el hombre quien hace la historia". Marxismo-leninismo: "Son las masas las que hacen la historia" (Althusser, 1973a: 24).

de todas maneras, no quiere conocer la razón objetiva de esta amenaza que se cierne sobre ella.

Por la teoría marxista el proletariado sabe que la lucha de clases es lo que hace la historia. Por ella sabe que la supuesta economía política no es más que una formación teórica de la ideología burguesa destinada, junto con la sociología y la psicología reinantes, a engañar a los explotados y a *adaptarlos* a su condición de explotados. Por ella sabe que la burguesía superará las crisis, hasta las *globales*, del imperialismo, salvo si las masas invaden la escena de la historia para derrocar el orden burgués. Por la misma teoría marxista, el proletariado sabe que todo el orden de una sociedad de clases sostiene la dictadura de la clase dominante y que, por lo tanto, para cambiar el curso de la historia y abrir la vía al comunismo del que el socialismo es solo "la fase inferior" (Marx, 1972: 32), es necesario derrocar la dictadura burguesa por medio de la dictadura del proletariado. Este conocimiento de las leyes necesarias de la historia, lejos de condenar al proletariado a la pasividad política, le da el medio de intervenir en la historia mediante sus organizaciones y sus alianzas. Y el proletariado sabe que estas perspectivas no son utópicas, pues el comunismo no es un sueño: es una necesidad, una tendencia, inscrita en la historia presente. Sí, el comunismo existe ya entre nosotros desde hace mucho tiempo, y no solo en germen, sino en la realidad: por ejemplo, en las organizaciones comunistas y dentro de otras comunidades (incluso religiosas) o actividades, con una condición absoluta: *que en ellas no reine ninguna relación mercantil, sino la libre asociación de individuos que quieran la liberación de los seres humanos y obren en consecuencia.*

Esto es lo que da a la práctica de los comunistas su característica tan particular: personas que no son *como las demás*. Aun cuando actúen en el seno de un parlamento o de una municipalidad, los comunistas no son personas *como las demás*. Y ello se debe a que no tienen en vista el horizonte simple y cerrado de esas asambleas, ni siquiera el de sus electores; actúan para las grandes masas, no solo para hoy, sino para mañana y para el futuro del comunismo. Y por eso pueden, sobre esa base, encontrarse con muchos hombres de buena voluntad que, no obstante, pueden adherir a ideologías por completo diferentes, por ejemplo, personas religiosas, etcétera, pero que actúan en el mismo sentido.

Lo que finalmente da a la práctica de los comunistas los mejores y los más conscientes de los proletarios, su característica última es que, en el fondo, en su práctica política, los comunistas persiguen *el fin de toda política*, comprendido en esto el fin de toda democracia, forzosamente limitada por sus reglas. Es porque saben que, lo quiera o no, *toda política esta ligada al Estado* y que el Estado no es otra cosa que la máquina de dominación de la clase explotadora, puesto que es el producto de la lucha de clases y

sirve a la lucha de la clase dominante, pues le asegura las condiciones de la reproducción de la sociedad de clases en su conjunto. Los comunistas actúan, por tanto, políticamente *para poner fin a la política*. Se sirven de la política, de la lucha de clases, para que un día pueda ponerse fin a la política y a la lucha de clases. Esta es la dialéctica. Como decía Hegel: aprende a servirte de la gravedad contra la gravedad; solo así podrás construir una casa sobre bóvedas que se sostengan en pie por sí solas.

Los comunistas saben también, como ya lo decía Lenin, y como lo muestra la experiencia cotidiana, que el momento más difícil de pasar es el socialismo, este río lleno de remolinos y de corrientes contrarias donde el barco del socialismo puede perderse si el timón no está firmemente defendido por la dictadura del proletariado contra los capitalistas. Pues el socialismo ya no es el capitalismo, pero tampoco es todavía el comunismo. Es una *transición* en la que coexisten relaciones capitalistas (la plusvalía, el salariado, el dinero, el Estado y sus aparatos, el régimen de partidos)[12] y relaciones comunistas (la propiedad colectiva, el partido, etcétera). Y, durante esta transición, la lucha de clases, aunque con formas nuevas y a menudo irreconocibles, continúa siempre amenazando el curso de la travesía. Sí, se puede recaer en el capitalismo, si se sigue una línea economicista e idealista. Contrariamente a lo que subsiste de ideología profética en el mismo Marx, el paso al comunismo nunca está asegurado de antemano, aun cuando se proclama, como lo hace la URSS, que se están echando las "bases materiales" (concepto que no tienen ningún sentido en la teoría marxista que dice, en cambio, *la* "base", es decir, la infraestructura –y no las "bases materiales"–, que así podría distinguirse de las relaciones de producción). De ahí la necesidad de una vigilancia política que no pierda nunca de vista la perspectiva del comunismo y no sacrifique jamás a reformas inmediatas su futuro lejano, sin ignorar nunca que ese futuro es aleatorio.

¿Hay que agregar por fin que, inspirada además profundamente por una práctica tan original de la política, la ideología proletaria puede tener efectos notables en la mayor parte de las demás prácticas? Por poco que se extiendan las lecciones de esta práctica a la práctica de la producción, a la organización del trabajo, a la democracia del partido y de otras organizaciones y hasta a las ciencias de la naturaleza, podemos esperar resultados asombrosos. Pero, así como Marx no quería "hacer hervir las marmitas del futuro", también nosotros nos cuidamos de anticipar. Lo importante es estar atento a todo lo que pueda nacer y lo que está naciendo a nuestro alrededor.

12. Primera redacción: "el Partido Comunista".

¿Qué retener de este análisis rápido de la práctica política? Que nos muestra *una relación específica con la abstracción*. La práctica política, al igual que la práctica de la producción, que la práctica técnica y que la práctica ideológica, no puede prescindir de las abstracciones. Primero porque existe regida por la condición absoluta de las relaciones (económicas, políticas, ideológicas) que la marcan en todas sus determinaciones. Luego porque, por influencia de esas relaciones sociales, la práctica política *produce a sus vez abstracciones*, primero prácticas y después abstractas y teóricas, que modifican su propio campo de acción y de verificación. Finalmente porque esas abstracciones terminan por *encontrar* la de la ciencia, constituida ciertamente por intelectuales armados con toda la cultura de su tiempo, pero que no pueden edificar esta ciencia si no lo hacen sobre las posiciones teóricas (filosóficas) de la clase proletaria.

Sin embargo, acá hay una diferencia, ya observada en relación con la práctica ideológica, que va reforzándose. La diferencia estriba en que todo este proceso social de la práctica política, aun cuando revista la forma de la división antagónica de la lucha de clases (lo que siempre sucede en las sociedades de clases), *no concierne tanto a un objeto exterior como al proceso mismo*. Sin duda hemos podido mostrar que, en el caso de la práctica política burguesa, se trataba de hacer actuar a los demás a favor de uno mismo, por lo tanto, de *manipular* a los explotados de la burguesía para influir en la situación de la relación de clases. Se trataba, en todo caso, según el esquema general de la práctica, de servirse de ciertos medios de operación para transformar (o conservar, defendiéndolo) el orden existente. Pero incluso en este caso, el *sujeto* del proceso, vale decir, la burguesía, estaba implicada en él y, en consecuencia, no actuaba desde el exterior en una determinada situación: muy por el contrario, de algún modo era la situación de las relaciones de clases la que actuaba sobre sí misma por intermedio de la burguesía que, es verdad, hacía actuar a sus propios explotados en su lugar y para su provecho. Es decir que, *considerada en su conjunto*, esta práctica correspondía mucho más a la segunda definición de Aristóteles (transformación de uno mismo por uno mismo) que a la primera (producción de un objeto exterior).

Lo mismo cabe decir y con mayor razón de la práctica política proletaria. Pues esta vez ya no hay ningún intermediario y lo propio de esta práctica es hacer suya esta condición y *realizar la unidad de la transformación de la situación objetiva y de la transformación de sí*. Marx dio las primeras fórmulas de esta identidad en las *Tesis sobre Feuerbach*, donde habla de la *praxis* revolucionaria como identidad de la transformación del objeto (la relación de fuerzas) y del sujeto (la clase revolucionaria organizada) (Marx, 1970). En este caso, lo que subsistía de exterioridad en la práctica política burguesa, entre quienes dirigen y quienes actúan, entre las ideas y la acción, desaparece a favor de una dialéctica de unificación y de transformación mutua entre la situación objetiva y las fuerzas revolucionarias comprometidas en el combate.

Lo que da esta vez todo su sentido a la tesis materialista-marxista de la primacía de la práctica sobre la teoría es esta nueva relación, esta nueva abstracción concreta. En ella vemos claramente que la oposición esquemática entre una práctica que sería únicamente material, por un lado, y una teoría que sería únicamente espiritual y contemplativa, por el otro, corresponde a las oposiciones de la filosofía idealista, puesto que la práctica política se nutre aquí de la teoría y la teoría política esta totalmente inspirada en *lecciones de la práctica*.

La relación entre la práctica y la teoría y la primacía de la práctica sobre la teoría deben concebirse atendiendo al contenido: toda transformación de la teoría ya existente puede provenir de la práctica, pero nunca estamos ante una práctica pura, despojada por completo de teoría. En cambio, la teoría, edificada sobre el fondo de las transformaciones de la lucha política, devuelve a la práctica –en abstracciones científicas fecundas– lo que ha recibido de ella en la forma de experiencias concretas. La unidad de la teoría y de la práctica constituye así un círculo o, si se prefiere, algo semejante a una rueda de locomotora: siempre lastrada con una *biela* para que conserve y acelere la rotación, es decir, la *práctica*. Pero ese peso que conserva y reanuda el movimiento está a su vez fijado al círculo de la rueda. El análisis de la práctica política confirma pues lo que hemos aprendido en los análisis precedentes: el reconocimiento del hecho de que toda práctica está condicionada por relaciones abstractas que dependen en última instancia de las relaciones sociales, en consecuencia, de relaciones de clases. Desde este punto de vista, la práctica política ocupa una situación privilegiada, puesto que tiene como materia prima, como agente, como instrumentos de producción, esas relaciones mismas de clases, directamente.

¿Podemos pasar ahora a la práctica filosófica y a sus formas propias de abstracción? No, pues previamente tenemos que examinar otras dos prácticas muy importantes para nuestros objetivos: la práctica psicoanalítica y la práctica estética.

14. La práctica psicoanalítica

Puede decirse que el mundo comienza a reconocer la práctica psicoanalítica (o analítica) fundada por Freud en los albores del siglo XX, y a sospechar de su alcance ideológico y político a partir de la Segunda Guerra Mundial. ¡Es que su descubrimiento representó una suerte de escándalo!

En efecto, Freud se lanzaba a decir que era necesario terminar con la representación idealista burguesa del hombre como ser enteramente consciente, como sujeto sensible, jurídico, moral, político, religioso, filosófico, como ser transparente, *sin reverso*. Freud no quería decir lo que los bioneurofisiólogos decían desde mucho antes: que el ser humano *tiene un cuerpo* y un cerebro y que, cuando piensa, no sabe lo que pasa en su cuerpo ni en su cerebro. Algo que los filósofos venían diciendo desde siempre. Freud no quería decir que cuando el ser humano piensa, como la mayor parte de sus pensamientos son solamente el producto de la actividad social exterior a él, el individuo no sabe cuál es el mecanismo que los produce: algo que los historiadores y otros sociólogos decían desde hacía mucho tiempo. Freud no hablaba de esos *afueras*; hablaba de un afuera *dentro del pensamiento mismo*.

Freud decía que en lo esencial el pensamiento es inconsciente pero pensado y que la parte consciente del pensamiento es limitada. Hablaba, pues, ya no de la conciencia, ni tampoco del sujeto consciente, sino de un *aparato psíquico* que piensa por sí solo, sin sujeto, y que impone sus *pensamientos inconscientes* a esa parte de sí que está dotada de pensamiento preconsciente y consciente. François Mauriac cuenta que de niño estaba persuadido de que los mayores *no tenían parte de atrás*. En suma, hasta Freud (aunque lo hubiera sospechado antes de él) la humanidad no creía que el pensamiento tuviera *una parte trasera*, que detrás de la

conciencia, unida a ella como su verdad, hubiera un *inconsciente* que, a su manera, *piensa*, hecho no de realidad biológica o social, sino de realidad inmaterial muy particular.

El filósofo cristiano Malebranche ya había dicho, pero hablando de Dios: "Obra en nosotros pero sin nosotros".[1] El inconsciente de Freud se comportaba, salvando las distancias, de la misma manera. Algo, *algo* innombrable, sin sujeto, actuaba en nuestro *aparato psíquico*, por lo tanto, en nosotros, sin la sanción de nuestra voluntad consciente y gobernaba hasta nuestros pensamientos conscientes y nuestros actos conscientes.

No hacía falta ir a buscar muy lejos ejemplos concretos de esta realidad: en el sueño, en la vida cotidiana o en los instintos más extraños. Diderot reencuentra también, entre los niños salvajes mismos, la historia que Sófocles había teatralizado, la de un hijo que mata a su padre y se casa con su propia madre: ¡que se los deje actuar libremente y querrán matar al padre y acostarse con la madre![2] Extraño *instinto*, pues es ajeno a toda razón e impulsivo como el hambre sin tener, sin embargo, ningún motivo comparable, y porque ¿qué se gana con ese asesinato y ese incesto que no pueda procurarse en otro comercio sexual sin peligro? En este caso, cada hombre, y en todo caso cada niño, es impulsado –*actuado*– en sí mismo e independientemente de su voluntad por una fuerza más fuerte que él mismo.

¿Y que decir de los *actos fallidos* de la vida cotidiana, esos gestos sin razón, más fuertes que toda razón, aparentemente desprovistos de sentido, pero que revelan un deseo inconsciente de olvidar tal detalle o de hacer revivir tal recuerdo, vale decir, de *realizar* tal deseo inconsciente? Freud los descifraba con desconcertante facilidad, como también descifraba los sueños. La más antigua tradición humana había atribuido a los sueños poderes de adivinación: este reconocimiento traducía el deseo inconsciente de los hombres de controlar su futuro. Pero en el detalle, ¡cuántos deseos inconscientes se revelaban al análisis de esos extraños relatos, hechos en estado de vigilia, de lo que el paciente había *soñado* mientras dormía y que se había salvado del olvido para ser luego narrado! Freud hablaba de "realización del deseo" en los mismos términos

1. "[E]l material del pecado consiste en estos sentimiento y en estos movimientos (de la concupiscencia) que Dios produce en nosotros sin nosotros"; "Dios, como causa eficaz, produce en nosotros sin nosotros, todas nuestras percepciones y todas nuestras mociones" (Malebranche, 1958: 35).

2. "Si se dejara abandonado a sí mismo al pequeño salvaje, si se le dejara conservar su imbecilidad y que sumara al poco de razón de un bebe en su cuna la violencia de las pasiones del hombre de treinta años, le torcería el cuello a su padre y se acostaría con su madre" (Diderot, 1975: 178).

[*Wunscherfüllung*] que empleaba cincuenta años antes que él el filósofo alemán Feuerbach para hablar de la religión.[3]

Por consiguiente, era necesario explicar estos hechos que todos podemos observar y sacar las conclusiones correspondientes. Tal fue la obra de Freud que supuso la existencia, detrás de estos actos y su conciencia, de un *aparato inconsciente* en el que actuaban deseos inconscientes, movidos por *pulsiones*, fuerzas situadas en el límite de lo biológico y del aparato psíquico, investidas, según leyes de repartición económica y dinámica, en formaciones muy específicas, poco numerosas y sumamente extrañas, llamadas fantasmas.

Con el término "fantasmas", Freud se refería a *fantasías*, por lo tanto, a representaciones imaginarias pero inconscientes, dotadas de autonomía y de eficacia que solo existían por su disposición en cierta *escena* en la cual figuraban unas junto a otras, en *relaciones* de afinidad o de antagonismo y que parecían representar, en el elemento del inconsciente, disposiciones análogas de situaciones reales extraídas de la primera infancia. En la infancia real, están el niño pequeño, su madre (su primer objeto de amor) y el padre (más los hermanos y las hermanas). Y entre esos personajes reales existen relaciones de dependencia, de amor, de temor, de rivalidad, etcétera, de las que el pequeño tiene poco a poco experiencias gratificantes o decepcionantes. En el inconsciente, aparentemente también tenemos, *aunque presentado en forma de fantasma*, el equivalente de todos esos *personajes*, pero representado en la forma de imágenes inconscientes (imagos), generalmente condensadas; el fantasma de la madre puede representar en determinada ocasión la imagen del padre, el fantasma del niño mismo puede también representar la imagen del padre o de la madre, etcétera.

Pero lo más destacable es que las relaciones entre estos *personajes* fantasmáticos aparecen en la *escena* del inconsciente, esa "otra escena" (Freud), como vinculados entre sí por deseos sexuales. El niño desea efectivamente *acostarse con* la madre, cuyo *personaje* se compone progresivamente a partir de *objetos parciales* que son el seno, el rostro, etcétera, los únicos que el bebé capta en los primeros momentos de su existencia. Notemos que Freud, en realidad, no descubrió la existencia de la *sexualidad infantil* tanto a partir de la observación real, lo cual también se podía hacer, sino más a partir del análisis de los fantasmas de los adultos

3. "Todo deseo representado como satisfecho es un hecho" (Feuerbach, 1968: 355). "No solo el sueño es un cumplimiento del deseo, también lo es el acceso histérico. Lo que yo ya había reconocido en el delirio agudo es también exacto en el caso del síntoma histérico y, sin duda, también en los hechos neuróticos" (Freud, 1956: 246).
Véase Althusser (1997a: 227).

en la cura analítica. Y provocó un buen escándalo al afirmar su existencia, ante una cultura que, desde siempre, la había censurado ferozmente. Pero, efectivamente, hacía falta elaborar una hipótesis de la cuestión para explicar todos los hechos que muestran la experiencia, la vida cotidiana (el sueño, etcétera) y el análisis inconsciente de los adultos tratados en terapia. Sin tal hipótesis, todos esos hechos continuarían siendo incomprensibles.

Al estudiar estos hechos, Freud llegó a formar con ellos abstracciones específicas que los explicaran y de allí surgieron las famosas "tópicas".[4] Se llama tópica a cierta disposición en un espacio abstracto en el que figura cierto número de realidades definidas que desempeñan un papel particular en función de sus propiedades y, sobre todo, de sus relaciones. En un primer momento, en la primera *tópica*, Freud puso así en perspectiva el *inconsciente* (a fin de romper con toda idea de conciencia y de sujeto).[5] Por encima del *inconsciente*, lugar de los pensamientos (o pulsiones o fantasmas) inconscientes, Freud situó el "*preconsciente*", lugar de pensamientos no conscientes, pero que pueden hacerse conscientes a voluntad (los recuerdos corrientes). Por encima del *preconsciente*, situó no la conciencia, sino lo "*consciente*", el órgano de la percepción y de la acción. Entre el grupo consciente-preconsciente, por un lado, y el inconsciente, por el otro, introdujo la barra de la *represión*, esa fuerza inconsciente que impide que los pensamientos inconscientes emerjan a la conciencia y les hace mantener su fuerza eficaz en el seno del inconsciente. *El inconsciente* era el reservorio energético general, cuyas fuerzas se distribuían, según una economía estricta, en el preconsciente y en lo consciente, donde provocaban los extraños fenómenos frecuentemente observados.

Parecía que esta abstracción era suficiente para dar cuenta de los hechos. Pero nuevos hechos, que afectaban sobre todo la naturaleza del "*yo*" supuestamente consciente de principio a fin, obligaron a Freud a modificar su dispositivo abstracto. De ahí surgió la *segunda tópica*, que extendió el dominio de lo inconsciente hasta el "*yo*". Lo que se obtuvo fue, pues, una nueva distribución. En la base, el "*ello*", que ya no estuvo limitado a su propia esfera de acción. Por encima, el "*yo*", correspondiente a lo consciente, a la *percepción-conciencia*, función de la vigilancia y de la acción, y luego el "*superyó*", instancia inconsciente que representa lo prohibido y reprime los pensamientos inconscientes en el "*ello*" y, por

4. Sobre la primera tópica, véase "L'inconscient" (1915) (Freud, 1968: 203-242). Sobre la segunda tópica, véase "Au-delà du principe du plaisir" (1920) (Freud, 2002).

5. Tachado: "o base (se puede comparar con ventaja la tópica freudiana con la tópica marxista de la base y de la superestructura)".

último, el "*ideal del yo*", o la representación inconsciente-consciente de la idea que persigue la personalidad psíquica inconsciente-consciente para identificarse con ella.

Entre estas diferentes instancias, Freud siempre establecía relaciones económicas y dinámicas de distribución, de repartición y de investidura y contrainvestidura de una energía inconsciente localizada en el "*ello*" y sujeta –pero sin decir cómo– a la realidad biológica profunda del individuo: sus pulsiones y sus instintos. Gracias a esta economía (Freud se inspiraba aquí en la teoría de la producción-repartición-distribución-inversión de la economía política clásica, así como en el energetismo de Ostwald, químico alemán que había edificado un gigantesco sistema filosófico para reducir todo a la energía), Freud podía explicar todos los hechos observados en la experiencia cotidiana como en la experiencia clínica de la cura.

El hecho más notable y el más extraordinario de esta teoría era que Freud la había elaborado enteramente sin la observación sistemática de los fenómenos objetivos de la sexualidad infantil: a partir de observaciones hechas en adultos y, ante todo, en la cura analítica de adultos. Lo cual permitiría acusarlo de una extrapolación temeraria. Pero los hechos observados en la sexualidad infantil verificaron su hipótesis: ante la observación, los niños pequeños se revelaron dotados no solo de una indiscutible sexualidad, sino además de una "perversidad polimorfa" (a diferencia de la de los adultos, su sexualidad puede adquirir toda clase de formas y fijarse indiferentemente en toda clase de objetos sexuales). Pero lo que resultó y sigue resultando más asombroso es el carácter *absolutamente autónomo* de toda esta teoría y de todo este mecanismo. En efecto, los mecanismos del inconsciente se van dando como si vivieran una vida completamente independiente de su condición biológica de existencia (que, sin embargo, los subtiende) *y* de su condición social de existencia (que, no obstante, los determina indirectamente).

Esta tesis suscitó a la vez un escándalo teórico y la incomprensión. No era posible resignarse a la idea de que todos esos mecanismos, visiblemente condicionados por lo biológico y lo social, pudieran ser independientes de sus condiciones de existencia. Sin embargo, a pesar de todas las resistencias, hubo que rendirse a la evidencia. La teoría de Freud, tan aislada como una isla surgida en medio del inmenso océano, explicaba muy bien los hechos y *funcionaba* sin tener necesidad de recurrir a las realidades en las que se basaba, pero de las que no dependía.

Para explicar esta paradoja, los discípulos de Freud debieron presentar hipótesis complementarias: Jung apelaba a un "inconsciente co-

lectivo"; Reich, a las estructuras de la familia que se proyectaban en el *superyó*, etcétera. Freud se resistió ferozmente a todas esas extrapolaciones, ateniéndose a los hechos y a las explicaciones que él mismo había presentado ya. De estas diferentes posiciones resultaron crisis y escisiones en el movimiento analítico que aún no se han aquietado.

En esta coyuntura, ¿era indispensable tratar de ligar a cualquier precio la teoría analítica a las realidades de las que aparentemente depende, como la neurobiología y la teoría de las estructuras sociales y familiares, y por ende, al marxismo, corriendo por lo tanto el riesgo de caer en esas construcciones arbitrarias y peligrosas? ¿Era necesario deducir así la teoría de Freud, o bien de la biología, o bien del materialismo histórico? La experiencia mostró que era lanzarse a una empresa aventurada, como lo prueban en particular los intentos de Reich y de sus discípulos, quienes, a pesar de sus ambiciones, no ejercieron ninguna influencia política en las realidades a las que pretendían adherirse.

¿Era mejor poner el acento, como lo hace hoy Lacan en Francia, en la autonomía real de la teoría analítica, corriendo el riesgo de un aislamiento científico provisorio y además el riesgo de la soledad? Al menos por el momento, esta segunda actitud parece la más adecuada.[6] A veces hay que aceptar dejar una teoría en un estado de prudente *inconclusión* científica, sin anticiparse a los descubrimientos de las ciencias vecinas. La experiencia también muestra, en efecto, que uno no decreta la conclusión de una ciencia.

La experiencia de la historia de la teoría analítica demuestra, en todo caso, que las abstracciones objetivas –no ideológicas, pero tampoco todavía científicas– pueden y deben subsistir en ese estado, mientras las ciencias vecinas no hayan alcanzado un punto de madurez tal que permitan la reunificación de los *continentes* científicos vecinos. Así como hace falta tiempo para llevar a buen término la lucha de clases, también hace falta tiempo para que una ciencia llegue a constituirse como tal. Por lo demás, no es seguro que la teoría analítica pueda revestir la forma de una ciencia propiamente dicha.

Pero, sea cual fuere su destino teórico, el carácter más notable de la teoría analítica es *su relación con la práctica*. Aquí hay que destacar un punto capital: la teoría freudiana solo pudo edificarse sobre la base de una práctica específica, la de la cura o transformación de las relaciones fantasmáticas en el inconsciente de un individuo, y solo pudo desarrollarse produciendo una práctica, ajustada sin cesar al curso de la experiencia: la práctica de la cura.

6. Primera redacción: "Esta segunda actitud parece la más adecuada, aun cuando Lacan no haya resistido a la tentación de completar filosóficamente una teoría que Freud se había tomado celosamente el trabajo de dejar siempre en un estado de prudente inconclusión científica, pues no quería anticiparse a los descubrimientos de las ciencias vecinas".

¿Qué es la cura? Es una situación experimental, comparable en muchos aspectos a los dispositivos y montajes experimentales de las ciencias experimentales conocidas. Pero, al mismo tiempo, es una *situación* práctica que provoca transformaciones en su objeto, gracias a instrumentos particulares de producción de esos efectos. La cura pone uno frente a otro, en una aparente soledad de a dos que está dominada por un tercero –las leyes del inconsciente–, al analista y al paciente, a quien algunos (Lacan) llaman "analizando" para poner el acento en el hecho de que finalmente él es el motor de su propia transformación, de alguna manera el "médico que se cura a sí mismo" del que hablaba Aristóteles, en tanto que el analista no estaría allí más que para "puntuar" (Lacan) y encauzar el discurso del analizando, sobrecargado de significaciones inconscientes. En los orígenes del análisis, solo se curaba a los neuróticos (enfermos que, a diferencia de los psicóticos y los locos, conservan el contacto con el mundo exterior, pero están gravemente perturbados en su relación con dicho mundo). Ahora, sobre todo desde los trabajos de Melanie Klein, el análisis aborda además a los psicóticos, a los "locos" propiamente dichos.

En la cura podemos encontrar, mutatis mutandis, nuestras categorías de la práctica. La *materia prima* es el paciente mismo, su inconsciente y los efectos producidos por el dispositivo *patológico* de sus fantasmas en su conciencia y sus actitudes prácticas en la vida. Los instrumentos de producción del efecto de cura son, por un lado, la identificación inconsciente con el analista por medio de la *transferencia* y, por el otro, la *elaboración* (el proceso de *durcharbeiten*) de los fantasmas inconscientes por parte del analizando y del analista. La transferencia no *prende* (si es que prende) sino al término de cierto tiempo, cuando, después de cierto número de sesiones, el paciente llega a identificarse con el analista a quien *trata* entonces como el sustituto de un personaje parental (padre o madre). *Proyecta* en él, es decir, le atribuye, sus propios deseos inconscientes, como si estos vinieran de ese personaje real que lo escucha sin decir nada o casi nada.

Como puede y *debe* decirlo todo libremente, el paciente consigue expresar en esa situación extraña sus propios deseos inconscientes. Cree que está diciendo algo, expresando una *demanda* (¡Ayúdenme!, ¡Ámenme!) y poco a poco advierte que está diciendo algo totalmente diferente, porque expresa un deseo inconsciente (¡Deseo aniquilarte! ¡Deseo morir! ¡Deseo ser omnipotente! ¡Deseo que me quieran!). Esta contradicción se vuelve progresivamente activa y, comparando sus pensamientos conscientes con sus deseos inconscientes, el paciente termina por hacer

trabajar (*durcharbeiten*) unos sobre los otros repetidamente, lo que finalmente provoca una redistribución de los "*afectos*" (apegos afectivos profundos e inconscientes a ciertas imágenes fantasmáticas inconscientes) y un reequilibrio del aparato psíquico inconsciente y consciente en su conjunto.

Este es el momento[7] en que interviene la *curación*, cuyo primer momento es la supresión de la contratransferencia. Pues el analista, contrariamente a la idea aproximativa de que sería una especie de *motor inmóvil*, semejante al Dios de Aristóteles, distante e impasible, inviste a su vez sus propios deseos inconscientes en el paciente: ya sea que quiera conservarlo junto a él, ya sea que quiera librarse de él prematuramente. En consecuencia, el analista debe, ayudado en este paso por el analizando que no deja de desempeñar un papel activo, *analizar su propia contratransferencia* para llevar el análisis a buen término. Cuando no se logra poner fin a la transferencia ni a la contratransferencia, la cura puede transformarse en ese *análisis interminable* que Freud describió en sus últimos textos. Si, por el contrario, se acaba adecuadamente con ellas, la cura puede encaminarse a su fin y el paciente podrá retornar a su vida privada en condiciones favorables.

El lector habrá notado, en el dispositivo de la cura y en su práctica, que el análisis representa una experiencia concreta sin ningún o casi ningún equivalente. En él, el analista no se parece en nada a un médico, es decir, a esa autoridad investida por la sociedad de un *saber* científico que le da *derecho* a sanar, es decir, a responder a la *demanda* de curación de un enfermo que sabe dónde le duele y va a ver al médico para que este lo cure. La práctica analítica representa la manera más grave que haya existido de poner en tela de juicio y cuestionar la *práctica médica* o toda práctica que implique "un sujeto que supuestamente sabe" (Lacan),[8] capaz de curar y de aconsejar en virtud de la autoridad de su saber y de su poder social. *El analista no es un médico ni un consejero moral ni práctico, ni un confesor, ni un sacerdote, ni siquiera un amigo.* Es simplemente el agente silencioso de un proceso sin sujeto en el que se confrontan los fantasmas (los del analista), silenciosa pero realmente, con los fantasmas de otro individuo (el analizando) para llegar a reequilibrarlo en un estado que pone fin a las perturbaciones de su psiquismo.

7. Tachado: "si bien todo análisis es 'interminable'".

8. "Es que, en el linaje filosófico que se desarrolló a partir de las investigaciones cartesianas llamadas del cogito, nunca hubo más que un único sujeto que identificaré [...] de esta forma: 'el sujeto que supuestamente sabe' [...]. El Otro es el vertedero de los representantes representativos de esta suposición de sapiencia y a esto llamamos el inconsciente por más que el sujeto mismo se haya perdido en esta suposición de saber" (Lacan, 1961).

Al introducir así una nueva práctica en el mundo de las prácticas, el análisis produjo efectos prodigiosos en la ideología y la filosofía. En plena dominación de la ideología y de la filosofía jurídica, moral y religiosa burguesa, en plena dominación de la filosofía de la conciencia y del sujeto (Husserl era contemporáneo de Freud), la teoría analítica provocó una verdadera *revolución copernicana*. Antes de Copérnico, se creía que el Sol giraba alrededor de la Tierra. Copérnico impuso la verdad objetiva de que la Tierra giraba alrededor del Sol. Antes de Freud, se creía que todo en el ser humano giraba alrededor de su conciencia, que la esencia del individuo era la conciencia. Freud impuso la verdad de que la conciencia no era sino un efecto derivado y que la conciencia humana *giraba* alrededor del inconsciente. Los prejuicios ideológicos morales, jurídicos y religiosos sobre esta cuestión recibieron un golpe que, si no hubiesen estado sostenidos por todo el orden tradicional burgués, los habría aniquilado. Esta crítica freudiana del "*homo psychologicus*" (el hombre, ser psicológico por esencia), comparable únicamente en la historia de las ideas a la crítica marxista del "*homo economicus*" (el hombre definido por sus necesidades económicas) tuvo considerables repercusiones en toda la filosofía. En Francia, Lacan desempeñó un papel importante en el reconocimiento de sus efectos, aun cuando debía interpretarlos de una manera que no deja de ser discutida.[9] Por otra parte, surgió cierta confluencia entre la *filosofía* materialista de Freud y la de Marx, lo que produjo ciertos resultados interesantes, sin ninguna relación con los intentos aventurados lanzados en otro momento por un Reich.[10]

¿Qué lecciones sacar de la práctica inaudita de Freud? Ante todo, la primera enseñanza de que pueden surgir prácticas a partir de experiencias seculares sin cultivar y que esas prácticas pueden renovar enteramente todo un campo de experiencias. En segundo lugar, que esas prácticas surgen siempre bajo la influencia de relaciones abstractas determinadas, aun cuando su constitución sea por completo paradójica: basta que se descubra que esas relaciones corresponden a la naturaleza del objeto inédito que surgió en su conocimiento. Por último, que aunque esas relaciones sean tan insólitas como las del análisis (relaciones de transferencias entre inconscientes), son decisivas tanto para la teoría como para la práctica en cuestión. A lo que hay que agregar que la práctica analítica enriquece además la vieja intuición de la *praxis* de Aristó-

9. Primera redacción: "relativamente discutible".

10. Probablemente Althusser estuviera pensando en los *Cahiers pour l'analyse* (1966, 1969), una revista lacaniana en la que participaron algunos de sus alumnos. Los diez números de la revista están disponibles en <cahiers.kingston.ac.uk>.

teles, en la que el sujeto mismo produce, por intermedio del analista, su propia transformación. También en esto la práctica analítica se aproxima a la práctica revolucionaria, excepto porque su objeto evidentemente no es el mismo, puesto que la práctica analítica transforma solamente el dispositivo del inconsciente de un individuo, mientras que la práctica revolucionaria transforma la estructura de clases de una sociedad.

Esta última aproximación no deja de tener consecuencias tanto teóricas como prácticas, pues el propio Freud había notado ya cierto paralelismo (véase la tesis spinozista)[11] entre las imagos inconscientes y las figuras sociales de personajes familiares, entre la puesta en escena del inconsciente y la puesta en escena de la familia, entre la censura social y la represión inconsciente, etcétera. Pero Freud se cuidó muy bien de ir más allá de esta simple indicación, dado que, de lo contrario, habría incurrido en una falla de sociologismo, considerando las imágenes inconscientes como las reproducciones puras o las imágenes de personajes sociales de la familia. Tal vez llegue el día en que pueda superarse el estadio actual de esta comparación indicativa, que no puede continuarse al menos hasta que se den nuevos descubrimientos en ciencias aparentemente vecinas (¿la neurofisiología?, ¿la teoría de la estructura y de la ideología familiar?). Pero no es posible anticiparse a esos desarrollos futuros sin correr grandes riesgos, afrontados en vano, en su tiempo, por Reich y perseguidos hoy por los defensores de un izquierdismo espontaneísta.

Si pretende conservar su independencia y sencillamente perdurar, una ciencia debe aceptar vivir a veces durante mucho tiempo, y tal vez indefinidamente, en la soledad de sus propias abstracciones definidas, sin querer confundirlas con las abstracciones de otras ciencias existentes.

11. El autor hace alusión al "paralelismo" entre los atributos spinozistas en otros trabajos, sobre todo en Althusser (1993: 150; 1994a: 599; 1976).

15. La práctica artística

Con todo, el psicoanálisis no dejó de ejercer profundos efectos en otra práctica y su teoría: la práctica y la teoría estéticas.

En todas las épocas, los seres humanos han producido objetos extraños que tenían la particularidad de no poseer ninguna utilidad material y que no respondían a ninguna de las necesidades vitales de la humanidad: la necesidad alimentaria, la necesidad sexual, etcétera. En su origen, esos objetos estaban dotados de una significación social, por ejemplo, religiosa, pero no directamente práctica. Su característica era precisamente que se los apreciara por su *inutilidad*, con la condición de que diesen *placer* a quienes los "*consumían*" por los ojos, el tacto, el oído, etcétera. En esos singulares objetos encontramos los primeros testimonios de lo que llegaría a ser el objeto de arte. Pero, también desde los orígenes, encontramos además en ellos el doble carácter que debía marcarlos: esos objetos eran *inútiles*, pero eran *sociales*: por ser objetos bellos, debían ser reconocidos como tales por el grupo social. Pero el grupo social no veía en ellos solamente la belleza de las formas o de los sonidos; también hallaba, a través de ese reconocimiento universal, el reconocimiento de una esencia común, la suya, la de su propia unidad social. Y sin embargo, esa unidad estaba ya asegurada por otras relaciones y otras funciones: los objetos de arte sociales agregaban esa función, aparentemente necesaria para la comunidad humana: ser inútiles y bellos, lo que implicaba que estaban cargados de *placer*.

El resultado de esta singular atribución produjo *una nueva forma de abstracción*. Todos los objetos de arte son producidos materialmente por un trabajo que transforma cierta materia prima, como todos los demás productos. Pero el resultado de esta transformación material no es la producción de un objeto útil, apto para satisfacer las necesidades vita-

les de los seres humanos, sino que es un objeto apto para procurarles un placer especial, *un placer gratuito y sin peligro*, un "triunfo ficticio" (Freud) (Althusser, 1997d: 555) producido por su consumo visual, auditivo, etcétera. En suma, la abstracción de la producción de los objetos de arte adquiere la forma paradójica de la producción (exhibición, presentación, representación) de cierta materia aparentemente bruta (la piedra, la madera, el ruido), revestida de una forma. *La abstracción* se presenta así con la forma *de un objeto concreto* en el que la materia se ofrece, por así decirlo, completamente desnuda, en la forma estética que la envuelve. *Lo abstracto necesario existe en la forma de un* [*objeto*] *concreto inútil.*

Pero lo propio de ese objeto concreto, de esa obra de arte –escultura, pintura, música, etcétera– es *dar placer*, aun cuando represente ante los espectadores los horrores de una tragedia. ¿Por qué las obras de arte nos conmueven? Marx (1957b: 175) decía de las tragedias antiguas: porque son la infancia de la humanidad y las personas se complacen en su infancia. Aristóteles, más profundamente, decía que un espectáculo es como una purga que libera imaginariamente a los seres humanos de sus terrores y los lleva a experimentar ante lo horrible el placer del alivio que los libera de la acción: pueden verla pero no realizarla (*Poética*, 1449b). Es todo ganancia: deseaban una acción prohibida o imposible; la acción se desarrolla antes sus ojos, pero sin peligro.

Retomando esta intuición, Freud (2007: 159-171) ve en la obra de arte la realización de un deseo, como en los sueños, realización imaginaria, en consecuencia, objetivamente carente de efecto, pero subjetivamente agradable de contemplar. Parece un hecho y, a la vez, algo casi indispensable para el funcionamiento de las relaciones sociales que las personas experimenten la necesidad de vivir como un placer imaginario la satisfacción de un deseo que no pueden realizar (sea porque no están reunidas las condiciones de su realización, como en la utopía, sea porque la censura social prohíbe su realización). Como ocurre en todo modo de producción, donde existen "*gastos adicionales*" de la producción que sirven para producir ciertos efectos, pero que por sí mismos *no sirven para nada*, parece que también en la reproducción de las relaciones sociales hay "*gastos adicionales*" estéticos que sirven para producir otros efectos, pero que por sí mismos no sirven para nada, salvo para producir un placer imaginario.

¿Y para qué sirve ese placer imaginario? Indiscutiblemente, para apuntalar las prácticas y las ideologías existentes. Es un hecho que en el placer de los *juegos*, el niño se entrega a un verdadero aprendizaje que lo hará apto para las prácticas de producción o para las relaciones sociales. Es un hecho que *los juegos y los espectáculos públicos, las fiestas, etcétera*, fortalecen el vínculo social, reuniendo a las personas en un mismo lugar y dándoles para consumir el mismo objeto de placer que exalta las relaciones y los ideales sociales o *juega* con sus interdicciones. De este modo, las obras de arte que no son puramente ideológicas, pues son objetos compuestos por una materia y una forma que caen directamente bajo los sentidos, entran en la esfera de influencia de la ideología y allí ocupan su lugar en la gran partición política de la confrontación ideológica.

Toman su lugar en medio de todo el equívoco que conocemos porque, en definitiva, la ideología se ordena en relación con el Estado, sea al servicio de la ideología dominante, sea al servicio de los *valores* por los que lucha la clase dominada. Y, sin duda, la historia de las formas estéticas siempre se ocupa de esta *materia* trabajada por el artista que se ofrece a la vista o al oído; sin duda, esta historia, lastrada de materialidad, depende de las posibilidades objetivas de esa materia, de los mármoles, de las maderas, de las telas, de los colores y de los sonidos o de los *temas* del teatro y de la novela. Pero la elección de esas posibilidades y su combinación en formas propiamente estéticas dependen también, y en no menor medida, de la ideología y de la lucha que separa la ideología de sí misma. Esta condición paradójica explica a la vez la ilusión del artista, que cree estar haciendo únicamente la labor del artista, y la ilusión de los consumidores, que creen estar haciendo únicamente un acto de consumo estético, cuando en realidad lo esencial pasa "a sus espaldas" (Hegel, 1981: §25), en una confrontación ideológica que incesantemente trata de poner las obras de arte al servicio de su causa.

De todo esto se concluye que, como las demás prácticas, la práctica estética, lejos de ser un acto puro creador de belleza, se desarrolla *bajo la influencia de relaciones sociales abstractas* que son no solamente las normas que definen lo bello, sino también las relaciones ideológicas de la lucha de clases. También concluiremos que, siendo la ideología lo que es y presentando siempre las cosas falsamente, el arte, al lado de las maravillas de placer que procura a los seres humanos, puede alentar esta ideología de la pureza, de la belleza y de la autonomía absoluta que sirve de pretexto a los intelectuales de la clase dominante. De ahí que, tradicionalmente, *los filósofos idealistas se hayan sentido siempre fascinados por el arte y lo bello*, por ideas que están por encima del combate de ideas y que son las más convenientes para persuadir a los hombres de que, de todas maneras, hay una solución a los conflictos sociales: en la cultura y en la belleza, donde todos podría *comulgar*.

Esta *huida hacia delante* en la ideología del arte, *leitmotiv* de todas las filosofías espiritualistas o idealistas, puede observarse actualmente en un país que se declara socialista, como es la URSS. Probablemente no haya otro país en el mundo que dedique tantos trabajos y enseñanzas filosó-

ficas a la estética (a pesar de la pobreza lamentable de las producciones estéticas). Un profesor de estética de Leningrado me dio un día una explicación inapelable: a los obreros que refunfuñan en el trabajo se les ofrece ganar más dinero pagándoles por unidad. Eso no les interesa pues no pueden hacer nada con su dinero. Entonces se hace intervenir, después del *interés* personal, la *moral* socialista: se les dice que hay que trabajar más por deber, por la sociedad socialista. Esto tampoco parece interesarles... Entonces se les presenta el último argumento: trabajad más porque vuestro trabajo no es un simple trabajo, *es una obra, una obra de arte*, vosotros sois artistas. Ellos no escuchan. Pero para mantener ese discurso, se multiplican los cargos de estetas y se intenta despertar en el pueblo el gusto por las bellas artes. La *huida en el arte* puede ser además equivalente a la *huida en la religión*: para encontrar en ella una solución imaginaria a las dificultades reales que afronta la sociedad. Si bien el arte procura realmente placer a las personas, con demasiada frecuencia es también una huida, una huida en el arte: esa singular abstracción que existe en la materialidad de un objeto concreto que, por lo tanto, no es más que una mala abstracción.

¿Podemos sacar algunas conclusiones provisionales de este largo análisis de la abstracción?

En primer lugar, podemos decir que *el ser humano vive en la abstracción, regido por relaciones abstractas* que determinan todas sus prácticas. Luego podemos decir que *la abstracción en general no existe* y que existen, en cambio, diferentes tipos y diferentes niveles de abstracción, según las diferentes prácticas y sus diferentes tipos. Además, podemos decir que, si bien no existe la abstracción en general, *existen abstracciones generales* que rigen el conjunto de las diferentes prácticas e influyen más o menos profundamente en sus abstracciones propias. Esas *abstracciones generales son las relaciones sociales*: relaciones políticas y relaciones ideológicas: todas relaciones ajustadas a las relaciones de clases y de lucha de clases.

Podemos decir, por último, que todas estas relaciones abstractas son abstractas solo en la medida en que estén y permanezcan *ancladas en la materialidad de las prácticas sociales* y solo son abstractas en la medida en que permiten la *producción final de lo concreto*, ya sea que se trate de la producción de objetos de consumo, la transformación de las relaciones políticas, de las relaciones ideológicas, de las relaciones fantasmáticas, ya sea que se trate de la producción de obras de arte, etcétera.

Todo este gigantesco ciclo de la producción social en los ritmos de sus diferentes rotaciones, en sus entrelazamientos complejos, se opera bajo la primacía de lo concreto-real sobre lo abstracto, por consiguiente, bajo el primado de la práctica sobre la teoría. Pero, en ningún

momento del ciclo se observa una distinción pura entre la práctica o lo concreto, por un lado, y la teoría o la abstracción, por el otro. En cada momento, toda práctica existe regida por relaciones abstractas que pueden ser llevadas al nivel de la teoría. En cada momento, todas las relaciones abstractas, entre ellas las relaciones teóricas, existen con la condición de estar ancladas en la práctica, en lo concreto. Estas son las contradicciones de este inmenso ciclo que producen, con la forma de la lucha de clases, lo que se llama la historia humana y lo que hace que esta historia sea *humana*, es decir, no una historia descarnada, sino una historia cargada de peso, de materialidad y de la finitud, los sufrimientos, los descubrimientos y los gozos humanos.

16. La práctica filosófica

Nos hacía falta realizar este largo rodeo por las prácticas y sus abstracciones para llegar finalmente a la filosofía. Para llegar a la pregunta: pero entonces, ¿qué es lo propio de la filosofía, si también ella vive bajo la abstracción y en la abstracción? Y, ¿cuál es la naturaleza de la práctica filosófica? Lo que puede expresarse, de otro modo, como: ¿cuál es, pues, el objeto que la práctica de la filosofía transforma?

También era necesario hacer este largo rodeo por una razón esencial que doy de inmediato: *lo que transforma la práctica filosófica es el conjunto de las ideologías bajo cuya influencia las diferentes prácticas sociales producen sus efectos propios.*

Ahora vamos a meternos en la cuestión de la filosofía eligiendo una vía cómoda: el carácter de las proposiciones filosóficas.

Cuando digo: "el gatito murió", enuncio un hecho que puede ser verificado en el cuerpo del animal o por testimonios: la abstracción del lenguaje ya está presente. Cuando digo: "todos los cuerpos caen según una ley que enuncia una ecuación simple", enuncio también un hecho, pero un hecho que es el resultado de otra abstracción, la abstracción de los conceptos científicos, puesto que no hablo de este cuerpo aquí presente (el del gatito que cayó del techo), sino de todo cuerpo existente en nuestro espacio euclidiano. Cada vez que enuncio una proposición de este orden, sin duda, parte de mi conocimiento cambia: yo no sabía que el gatito había muerto, yo no sabía que todos los cuerpos caen según una ley simple. Pero no cambio nada de mis *objetos*: no le devuelvo la vida al gatito ni impido que otro gato caiga del techo.

Sin embargo, existen en el lenguaje proposiciones diferentes que pueden cambiarle algo a su objeto. Cuando le digo a Pierre, que está a diez metros de mí: "¡Ven!", puede ocurrir que Pierre, que me ha oído, me haga

caso y venga. En ese caso, mi llamada ha cambiado algo en el orden de las cosas, puesto que Pierre ha cambiado de lugar. Cuando alguien llama a mi puerta y yo digo: "¿Quién es?", invito a la persona que está del otro lado de la puerta a responderme y esa persona puede hacerlo. Pero también puede quedarse en silencio. Estas son proposiciones que pueden ser activas, pero su acción no depende enteramente de mí.

Cambiemos de terreno. Cuando el presidente del tribunal se sienta y declara: "Queda abierta la sesión", ha pronunciado una frase y el resultado de esa frase es que la sesión quede efectivamente abierta, independientemente de la opinión o la oposición de las personas presentes. El lingüista inglés Austin llama a estas proposiciones "performativas" (1970: 41 y ss.), es decir, directamente actuantes, que producen su efecto simplemente por el hecho de haber sido pronunciadas.

Para darnos una idea de la naturaleza de las proposiciones filosóficas, al menos de aquellas en que toda filosofía resume sus pensamientos últimos, podemos partir de esta noción de proposición "performativa". Cuando un filósofo (Descartes, por ejemplo) escribe: "Dios existe", obra un poco como el presidente del tribunal que declara: "Queda abierta la sesión", con la diferencia de que la declaración de Descartes no provoca por ser pronunciada la existencia de Dios, salvo en el mundo de su propia filosofía: de alguna manera *abre* un mundo, el de la filosofía. Su frase hace que Dios exista para él, pues a partir de entonces se pone a razonar sin contenerse, como si Dios efectivamente existiese y sin dudar jamás, puesto que todas las demás proposiciones de su filosofía quedan supeditadas a la existencia de Dios.

En consecuencia, una proposición filosófica no se asemeja a las proposiciones "*pasivas*" que se limitan a suministrar el conocimiento de un hecho ("el gatito murió") o de una ley (la ley de la caída de los cuerpos: $s = \frac{1}{2}\ gt^2$). Una proposición filosófica es una proposición *activa* que produce cierto efecto de existencia que, por ende, hace pasar de la nada al ser algo llamado Dios, pero haciendo la reserva de que lo que se postula no es la existencia *real* de ese Dios sino solamente su existencia *filosófica*: su existencia en la filosofía del autor y de sus discípulos. Y de inmediato tenemos la contrapartida de esta propiedad. Pues la misma proposición filosófica no proporciona ningún conocimiento objetivo, aunque para el filósofo que la enuncia constituya un conocimiento incontestable. Lo que nos permite ver inmediatamente que si la filosofía ejerce alguna acción, lo hace únicamente en ella misma y no en el mundo real.

Estas sencillas observaciones enunciadas sacuden por cierto todas nuestras creencias ingenuas. Pensábamos que la filosofía nos ofrecía el más elevado de los conocimientos, el conocimiento de todas las cosas, de su *esencia*, y constatamos que se limita a suministrar un conocimiento

incontestable, pero solo para el filósofo que lo enuncia. ¡Y pensar que creíamos que la filosofía era *contemplativa*, es decir, pasiva ante su objeto, cuando en realidad es activa! Y, por último, pensábamos que la filosofía tenía que vérselas con los objetos reales, ¡y vemos que produce ante nosotros y para sí algo que no tiene nada que ver con los objetos reales! Esto es el desconcierto total.

Es que no podemos evitar pensar la práctica filosófica, o bien aplicada a la práctica científica (que proporciona conocimientos), o bien aplicada a las demás prácticas que hemos analizado, ideológicas, etcétera (que producen transformaciones prácticas, pero no de conocimientos). Por lo tanto, necesitamos revisar nuestro punto de vista.[1]

Retornemos a la proposición cartesiana: "Dios existe". Podemos admitir que es una proposición activa. Pero no produce nada real, salvo en el mundo de la filosofía cartesiana. ¿Equivale esto a decir que su enunciado es puramente ilusorio? No. Diremos, pues podemos hacerlo sin exceder los límites del *hecho* filosófico, que Descartes *postula* la existencia de Dios, con lo cual cambia algo de lo que existía antes de él, en el pensamiento de un ateo, por ejemplo, y agregaremos que esta *posición*, aun siendo activa, sigue siendo puramente filosófica, confinada dentro del sistema de su autor. Llamamos "*tesis*", una palabra traducida del griego que puede querer decir precisamente *posición*, a la proposición filosófica que *postula* así la existencia de un ser no real, pero esencial a la filosofía en cuestión.

Podemos decir pues: *la filosofía no produce el conocimiento de un objeto real, pero plantea tesis* que enuncian, ya la existencia de un *objeto* filosófico, ya ciertas propiedades de ese objeto. En consecuencia, diremos que *la filosofía no tiene un objeto* (en el sentido en que la práctica científica y la práctica productiva tienen un objeto), sino que apunta a otra cosa: *a objetivos o a cuestiones en juego.*[2]

¿Ejemplos de tesis filosóficas? "Pienso, luego existo", "Dios existe", "Dios es infinitamente perfecto", "Dudo, luego Dios existe", "los cuerpos son extensos", "el 'pienso' acompaña la diversidad de mis representaciones", "ser es ser percibido", "el mundo es mi representación", "la conciencia es intencional", "la materia está primero en relación con el pensamiento", etcétera. Como puede verse, la definición que propo-

1. Althusser, que concibió la filosofía en una perspectiva científica en la primera mitad de la década de 1960, comenzó a rever su punto de vista en mayo de 1966. Expone por primera vez su nueva concepción de la *naturaleza política de la filosofía* en el último capítulo de "La misión histórica de la filosofía marxista" (mayo de 1967). Inédito en francés hasta la actualidad, este texto fue publicado en una versión abreviada en húngaro (Althusser, 1968: 272-306) e íntegramente en inglés (Althusser, 2003: 155-220).

2. Tesis esbozadas en Althusser (1975: 28-35) y desarrolladas en Althusser (1974: 13-18).

nemos de la naturaleza de las proposiciones filosóficas vale tanto para las tesis idealistas como para las tesis materialistas. Habría, pues, una *naturaleza* de la filosofía como tal que abarca las oposiciones que uno puede observar en ella.

¿De que se compone una tesis filosófica? De términos abstractos que distinguiremos de los *conceptos* científicos llamándolos *categorías*. Una categoría no tiene un objeto, en el sentido en que decimos que un concepto científico tiene un objeto. El conjunto de las categorías que constituyen el sistema filosófico le asigna su sentido. Una categoría puede cumplir la función de una tesis si resume en un punto preciso la *posición* de la filosofía en cuestión. Una tesis puede cumplir la función de una categoría si esa categoría consigue resumirla.

Del mismo modo en que cada categoría recibe su sentido del conjunto del sistema de categorías, cada tesis filosófica remite a su vez al conjunto del sistema de tesis filosóficas. Existe así un riguroso vínculo interno entre todos los elementos teóricos de una filosofía: el vínculo de un *sistema* o, más precisamente, de una *estructura*. La agrupación de ciertas categorías en una tesis expresa la postura adoptada por la filosofía ante cuestiones controvertidas. Así, cuando Descartes escribe: "Pienso, luego existo", toma posición contra la filosofía tomista, para la cual el pensamiento no es idéntico a la existencia.

Aquí comienza a precisarse el sentido práctico, activo, de las proposiciones filosóficas. Si una tesis filosófica carece de objeto, si el objeto que postula no es un objeto real, sino que es un objeto puramente interno de la filosofía, *ese objeto llega a ser para dicha tesis un medio de ocupar un terreno imponiéndose a un adversario filosófico*. Este objeto filosófico representa el dispositivo *militar* por el cual, en la guerra filosófica, la filosofía en cuestión ocupa posiciones definidas contra un adversario definido. En efecto, solo se postula una tesis contra otra tesis, contra una tesis adversa, es decir, diferente o contraria: *toda tesis es, pues, por naturaleza, anti-tesis*. Y cada filosofía aparece así como una suerte de ejército teórico en marcha, desplegado en el campo de batalla, precedido y constituido por sus tesis que son sus destacamentos ofensivos destinados a ocupar el terreno en pugna, que el adversario ha ocupado ya o pretende ocupar. Comprendemos, pues, por qué la filosofía no tiene un objeto si procura conocimiento en el sentido estricto: porque no tiene la finalidad de producir conocimiento sino que su fin es una guerra estratégica y táctica contra las fuerzas teóricas del adversario que, como toda guerra, *pone en juego muchas cuestiones*.

En efecto, tenemos que representarnos la filosofía, vale decir, el conjunto de las diferentes filosofías, en cada época, como un campo de batalla teórico. Kant, que quería hacer reinar en él (mediante la victoria

de su propia filosofía, desarmando a todas las demás) la *paz perpetua* de la filosofía crítica, llamaba justamente a la filosofía anterior, la *metafísica* (esta era la expresión que usaba), un "*campo de batalla*" [*Kampfplatz*]. Debemos agregar: un campo de batalla accidentado, excavado por las trincheras de antiguos combates, erizado de fortificaciones abandonadas , ocupadas, reocupadas, marcado por nombres donde los combates fueron particularmente encarnizados y siempre a merced del renacimiento de nuevos batallones surgidos del pasado que, tras reunir nuevas fuerzas, avanzan a pie firme. Y debemos agregar: un campo de batalla en el que, en cada época dada, hasta se puede esbozar, junto con los frentes secundarios, un frente principal, alrededor del cual se agrupan y se polarizan todas las fuerzas adversas como todos los frentes secundarios. Y tenemos que agregar: un campo de batalla donde los combates continúan desde la primera filosofía de la historia, donde se prolonga siempre la misma batalla, con nuevos nombres provisionales: la batalla entre el idealismo y el materialismo.

Los idealistas han criticado con frecuencia la tesis de Engels según la cual la historia de la filosofía en su totalidad no ha sido otra cosa que la lucha perpetua del idealismo contra el materialismo. En realidad, rara vez el idealismo se mostró con su verdadero nombre, en cambio, el materialismo, que no tenía esa ventaja, no se presentaba enmascarado sino que declaraba lo que pretendía ser, aun cuando no siempre lo consiguiera plenamente. Los idealistas le han reprochado a Engels su esquematismo. Sí, *esta tesis es esquemática*, pero solamente si se la interpreta mal.

Pues seguramente es fácil desfigurarla y pedir: pero muéstrennos, pues, en la historia *dónde* vemos que el realismo se oponga al nominalismo, que el mecanicismo se oponga al dinamismo, que el espiritualismo al positivismo, etcétera. ¡Muéstrennos, pues, el conflicto entre idealismo y materialismo! Esta postura implica suponer que las filosofías pueden presentarse en bloques: uno, de todas las idealistas y otro, de todas las materialistas. Es suponer que el frente ha permanecido inmóvil en la historia y buscar fantasmas. En realidad, y aun cuando algún día haya que pulir un poco más esta distinción por medio de investigaciones que indaguen en cada sistema, *toda filosofía es solamente la realización más o menos lograda de una de las dos tendencias antagónicas: la tendencia idealista y la tendencia materialista. Y en cada filosofía se realiza, no la tendencia, sino la contradicción entre las dos tendencias*.

Y esto se da no por razones de comodidad como las que pudieron alguna vez inspirar a los príncipes que condena Maquiavelo: la política de comprar mercenarios extranjeros para sumarlos a sus propias tropas (1998: 110-112). Se da por razones que responden a la naturaleza misma de la guerra filosófica. Si una filosofía quiere ocupar las posiciones

del adversario, necesita sumar a su causa el grueso de las tropas del adversario, estrategia en la que se incluye utilizar a su favor los argumentos filosóficos del adversario. Si quieres comprender a tu enemigo, decía Goethe parafraseado por Lenin, ve al país de tu enemigo.[3] Si quieres vencer, apodérate no solo de sus tierras y de sus tropas, sino *ante todo de sus argumentos*, pues, con sus argumentos, tendrás sus tropas y sus tierras. Hay que tener claro que, por vocación, toda filosofía se propone ocupar *todo el campo de batalla*: así, debe armarse *preventivamente* para ocupar las posiciones adversas, es decir, ponerse de antemano en condiciones de ocupar las posiciones actualmente ocupadas por el enemigo, por consiguiente, apoderarse con antelación de sus propias armas y sus propios argumentos.

Así es como podría decirse que cada filosofía lleva en sí su propio enemigo vencido de antemano, que responde *con antelación* a todas sus réplicas, que se instala *con antelación* en su propio dispositivo y reacomoda el suyo para poder operar esta absorción. Es por ello que toda filosofía idealista contiene necesariamente en su seno argumentos materialistas y viceversa. No existe ninguna filosofía en el mundo que sea pura, en el sentido de que sea totalmente idealista o totalmente materialista. Ni siquiera lo que se llamamos la filosofía materialista marxista jamás podría pretender ser totalmente materialista, pues entonces habría abandonado el combate, renunciando a apoderarse preventivamente de las posiciones ocupadas por el idealismo.

No faltará quien diga: "Vaya, esta si que es una bella explicación". Y concebimos que los adversarios puedan combatir de ese modo. Hablamos de campo de batalla y, después de todo, también existen terrenos de juego donde lo que se busca es ocupar las posiciones del adversario a fin de dominar el campo en su totalidad. Pero en una partida, al menos, uno sabe qué está en juego: la victoria, y uno sabe que la victoria es en broma. Una vez terminado el partido, los jugadores abandonan el campo. Los filósofos, ¿podrían batirse como buenos aficionados por nada, solamente por la victoria y por el placer de disputar y de exhibir cada uno sus talentos ante los espectadores? Pero ¿cuál es el placer de jugar para estos señores tan serios? Y, ¿dónde están los espectadores?

Hay que tomar en serio este argumento pues, después de todo, hasta ahora no hemos hecho más que definir las condiciones *formales* de una guerra general y perpetua, muy semejante a la que describe Hobbes entre los hombres en estado de naturaleza en el *Leviatán*. Y al menos,

3. "Wer den Feind will verstehen, muss in Feindes Lande Gehen". Adaptado por I. S. Tourgueniev y cit. en Lenin (1973: 313) de dos versos de Goethe: "Wer den Dichter (el poeta) will verstehen/Muss in Dichters Lande gehen".

en el caso que menciona Hobbes, uno puede entender por qué luchan los hombres: *por bienes*, que son la razón última que sostiene las demás, la rivalidad y el prestigio. Pero *¿qué es lo material que está en juego en esta guerra filosófica* que, sin eso, corre serio riesgo de que se la conciba en la perspectiva idealista de la lucha por el prestigio?

Por otra parte, si consideramos la historia de la filosofía, comprobamos que se han producido extraños cambios en el trazado del frente de batalla teórico. A veces se baten por cuestiones políticas o de moral (Platón), a veces, y muy serenamente, por cuestiones matemáticas, de biología, de retórica o de la virtud (Aristóteles), otras veces por la caída de los cuerpos (Descartes) y otras por la sustancia (Spinoza, Hume), o a propósito de las ciencias puras (Kant), etcétera. Si el frente se desplaza así, si el combate se cuelga desesperadamente de una saliente inesperada, si el mismo combate se repite indefinidamente en relación con objetivos tan variados, quiere decir que *la guerra filosófica se desplaza en su propio campo de batalla* siguiendo cierto curso de acontecimientos, ausentes de ese campo pero que repercuten profundamente en él: acontecimientos de la historia de los descubrimientos científicos, acontecimientos de la historia de la política, de la moral, de la religión, etcétera. De modo tal que, en esta guerra en broma, hay *cuestiones reales en juego*; en esta guerra aparente, hay serias cuestiones en juego, pero no se las ve presentes en el campo de batalla porque *se encuentran fuera de ese campo*.

Por lo tanto, para conocer esas cuestiones en juego hay que volverse directamente hacia ellas. Y entonces uno descubre que son hechos del conjunto de las prácticas sociales que hemos analizado. En el orden de los acontecimientos históricos, que repercuten de lejos en el interior del campo de batalla filosófico, las prácticas y las ideologías no siempre ocupan el mismo lugar, ni siempre desempeñan el mismo papel. Un acontecimiento científico, como el descubrimiento de las matemáticas en los siglos VI y V a. C. en Grecia, puede surgir de pronto en la unidad contradictoria existente en aquel momento entre las prácticas y las ideologías y producir allí un desorden que hay que reparar a cualquier precio, como tan bien lo hizo Platón; pero también se registraba entonces la *decadencia* (democrática) de la Ciudad que Platón, político, quería reformar. Otro acontecimiento científico como el descubrimiento de la física galileana o el descubrimiento de la atracción universal puede *desgarrar* el tejido ideológico reinante y provocar la reacción filosófica de un Descartes o de un Kant. Pero, en general, no son los acontecimientos científicos los que cumplen el papel principal en las grandes transformaciones ideológicas, sino, sobre todo, los acontecimientos sociales y políticos, que reorganizan las relaciones de producción y las relaciones políticas, que arrastran con ellas las relaciones ideológicas.

Es necesario responder a estas gigantescas mutaciones que se dan en la ideología. La filosofía interviene entonces para reordenar su antiguo dispositivo y hacer frente a las conmociones así provocadas.

Pero, dirá nuestro infatigable interlocutor, ¿qué tiene que hacer la filosofía en este asunto? Los filósofos, ¿no son acaso personas retiradas del mundo, que solo ocupan sus pensamientos en la *búsqueda de la verdad*? Y si intervienen, ¿sabe alguien explicarnos *por qué* y *en nombre de qué* y *con miras a obtener qué efecto* lo hacen? También en este caso, tenemos que tomar en serio esta objeción y darle respuesta. Pero, para hacerlo, estamos obligados a hacer todo un rodeo: por el Estado.

17. Ideología dominante y filosofía

En efecto, hemos hecho notar que, en última instancia, la ideología estaba estructurada por una contradicción mayor, que la atraviesa y la marca en todas sus partes: la que opone la ideología dominante a la ideología dominada. Ahora bien, ¿qué es la ideología dominante? "La ideología de la clase dominante" (Marx).

Sabemos que esta ideología dominante cumple la función de permitir que la clase social que ha tomado el poder del Estado y que ejerce su dictadura llegue a ser *dirigente*, es decir, que llegue a ganarse el libre consentimiento (consenso) de sus explotados y dominados presentándoles una ideología que evite que se rebelen y los someta voluntariamente. Pero también sabemos que esta ideología dominante no tiene únicamente la función de subyugar a los explotados y de unificar la sociedad bajo la dominación de la clase que está en el poder. Su primera función es unir a esta misma clase, fundir en una voluntad política unificada los diferentes estratos sociales que han llegado a aglomerarse en un período histórico dado para formar esta clase social y, en el mejor de los casos, asegurar el desarrollo de sus relaciones de producción, de su producción, en resumidas cuentas, de su historia. La ideología dominante no se presenta, por lo tanto, para ser utilizada solamente con los otros, con los explotados de la clase dominante: se presenta, en primer lugar, para uso de la clase dominante, y *llegado el caso*, por sus *repercusiones*, para uso de las clases dominadas.

En esta explicación advertimos el regreso de una idea: unidad, unificar, unificación. Toda clase que consigue alcanzar el poder como consecuencia de una revolución social y política debe, en efecto, reacomodar todo el dispositivo social y político anterior para asentar su dominación. Debe unificarse como clase, constituir una unidad con los aliados cuyo

apoyo necesita, debe transformar los aparatos del Estado que heredó, superar sus contradicciones y, en particular, debe unificar el Estado o reforzar su unidad. Y, por supuesto, debe constituir, *por medio de una operación de unificación particular*, esa ideología dominante que le es indispensable para reinar y que, para ser eficaz, debe ser una.

Aquí es donde la clase dominante choca contra la diversidad material de las prácticas y de las ideologías que tales prácticas inspiran y que a su vez las gobiernan. Recordemos a Hesíodo: es su trabajo lo que le da sus ideas al marino, el trabajo de campesino el que le da las suyas al campesino y el trabajo de herrero el que le da sus ideas al herrero. Hay en esto algo de irreductible que proviene de las prácticas de la transformación de la naturaleza y del largo combate contra los vientos, el mar, la tierra, el hierro y el fuego. Pero recordémoslo: desde que el hombre vive en sociedad, todas estas prácticas *locales* y las ideologías *locales* que les corresponden no permanecen aisladas. Por encima de ellas, uniéndolas, se forman ideologías *regionales* que producen esas ideologías ampliamente compartidas por los seres humanos que son la religión, la moral, las ideas políticas, estéticas, etcétera. Recordemos, por fin, que en su conjunto estas ideologías *locales*, y luego *regionales*, en última instancia se agrupan en dos grandes tendencias políticas enfrentadas entre sí: la ideología de la (o de las) clase(s) dominante(s) y la ideología de las clases dominadas. Es muy cierto que la primera aplasta a la segunda, que la reduce al silencio, la hace irreconocible, salvo cuando le otorga la palabra para poder refutarla mejor. Pero eso no quiere decir que no exista, como tampoco significa que no exista la tendencia a la rebelión en todos los explotados, en todos los sometidos, y la paz que reina entre los esclavos no engaña a nadie, pues se sabe que es la paz de la servidumbre.

Si en el mundo no existiera esta contrapotencia de rebelión y de revolución, no se entendería por qué la clase que está en el poder toma tantas y tan formidables precauciones. Ya lo decía Hobbes (2004: 107-108): mirad vuestras puertas. Tienen cerrojos, pero ¿por qué sino porque tenéis miedo anticipado de que os asalten los ladrones o los pobres? Lo mismo podemos decir ahora: mirad vuestra ideología dominante, también ella pone cerrojo en todas las puertas y hace que Dios monte guardia para que todo permanezca en su lugar. Pero ¿por qué sino porque *tenéis miedo anticipado de ser atacados por vuestros adversarios*, justamente por aquellos que tenéis reducidos a la servidumbre y al silencio? El gigantesco aparato ideológico que, llevado al límite, reina así en un impresionante silencio, cortado solamente por algunos gritos o, más gravemente, por algunas revueltas, da testimonio de la amenaza que pesa contra el poder ideológico establecido.

La clase dominante debe, pues, por absoluta necesidad y con toda urgencia, *unificar su ideología e imponerla como ideología dominante*. Para lograrlo, primero tiene que tener en cuenta el estado del frente y de los argumentos ideológicos para apoderarse de lo que puede servir a sus fines: ¡no importa quién haya producido tal argumento, siempre que, mucho o poco, pueda servir a mi causa! Pero lo que así encuentra, lo encuentra aquí y allá, disperso, y debe quebrar la unidad anterior que ya no le conviene o, en todo caso, reorganizarla desde dentro para que le convenga. Esto no es algo que se haga solo. Porque, ¡vaya uno a mantener la unidad, a ajustar tantos elementos dispares, para formar una ideología única y que convenga a los objetivos políticos de la clase dominante! Tanto más porque las clases adversas, la antigua clase dominante y la nueva clase explotada, no permiten que la nueva clase dominante *arme* su ideología dominante a su gusto en los ratos perdidos ni después de establecer cuidadosos planes con antelación. En suma, todo ese largo trabajo de unificación se hace en la confusión de las luchas, a través de la lucha de clases y es en sí mismo un elemento y un episodio de la lucha de clases.

Veamos el caso de Platón: este aristócrata, nostálgico de los tiempos en que en Grecia reinaban los grandes terratenientes, despreciaba la democracia ateniense y, enfrentado al surgimiento de las matemáticas y las argucias de los sofistas, que eran de algún modo los tecnócratas de aquella época y sus demagogos, este aristócrata, decía, debió elevarse a lo más alto de la filosofía, de su filosofía, para combatir a los "Amigos de la Tierra" y lanzar al campo de batalla una gigantesca maquinaria de guerra. Platón habla de todo, de todas las prácticas, de todos los oficios, de todas las ideas. ¿Piensa el lector que lo hacía de gusto? Este hombre va y ofrece sus servicios a jefes de Estado (en Sicilia) y les brinda al mismo tiempo su obra filosófica, de la que espera obtener efectos muy precisos. ¿Qué hace Platón? *Propone* a los políticos de su época una rebelión contra el curso de las cosas, su pequeña contribución personal al remiendo de la ideología dominante, desgarrada por los grandes acontecimientos de entonces, su intento personal de restaurar –pero teniendo en cuenta lo que ha pasado– la antigua ideología aristocrática al gusto de la época: un "*aggiornamento*". El individuo filosófico no puede hacer nada más. No puede ocupar el lugar del jefe de Estado e imponer su filosofía. Se contenta con crearla y proponerla. Pero, *para crearla, de alguna manera se ha puesto en el lugar del jefe de Estado o de la clase social* cuyos intereses representa, se ha hecho *rey* en filosofía. Y es por ella que ha elaborado toda esa inmensa obra de zurcido filosófico, en suma, de unificación de la antigua ideología aristocrática sobre bases nuevas, las bases que le imponen los nuevos tiempos.

Esta condición explica la relación de los filósofos como individuos con la filosofía. Solo son filósofos si se sienten responsables de esta misión histórica y política, y si la emprenden. De ahí la extraordinaria seriedad de los filósofos, aun cuando sean huraños, como Nietzsche, pues se sienten investidos de una verdadera misión histórica posible. Esto da lugar a situaciones bastante curiosas: nadie les ha atribuido ninguna potestad, pero ellos actúan como si se les hubiera otorgado un mandato, independientemente de que se sientan representantes de la clase dominante o de las clases dominadas. O se presentan en el mercado de los productos filosóficos para proponer su mercancía teórica a quien quiera comprarla. A veces aparece el tomador que ellos esperan o un comprador totalmente inesperado que tiene necesidad de esta mercancía para acomodarla a su modo y hacerla consumir por su clientela. También puede ocurrir que se retiren sin haber hecho negocios y continúen su pequeña labor hasta que por fin se presente la ocasión –o mucho después de su muerte, por uno de esos encuentros históricos que no estaría mal explicar–... o que no se presente nunca. Existe así en la historia una prodigiosa *cantidad de filosofías olvidadas*, que son otros tantos desechos teóricos, pero esos son los desechos de productos terminados que encuentran comprador en el mercado. Como en la producción material, en la producción filosófica, existen también gigantescos *gastos adicionales*.

Sin duda, en toda esta producción existen artesanos teóricos que hacen una filosofía de sus fantasías individuales o de su delirio o de su preferencia subjetiva o por el simple placer de teorizar. Pero, en el conjunto, todas estas producciones caen más o menos cerca, por una vía o por otra, dentro de la ley de la oposición del idealismo y del materialismo. El hecho es que un filósofo no puede abstraerse de esta ley implacable que domina el campo de batalla filosófico y que, directa o indirectamente, determina que cada filosofía se sitúe en uno de los dos campos o en sus márgenes (de error o de maniobra). No se requiere que tal decisión sea explícita ni que cada filosofía retome palabra por palabra las tesis materialistas o idealistas. Basta con que su producción se organice en la perspectiva general del campo de batalla, tenga en cuenta las posiciones ocupadas y los argumentos utilizados por los adversarios; y tampoco es necesario que lo tenga en cuenta explícitamente: ciertos silencios a veces son tan elocuentes como ciertas declaraciones. Por ejemplo, Descartes: habla de matemáticas, de física y de medicina (cuya moral no es para él sino su aplicación) y, evidentemente, de Dios. Pero no dice casi nada de la política, cuando su contemporáneo Hobbes la trata abundante y escandalosamente, al igual que Spinoza y Leibniz. Pero el silencio de Descartes sobre la política, unido a lo que dice en

otra parte de su Dios "señor y soberano como un rey en su reino",[1] muestra bastante bien cuál es el partido que toma en política: el de la monarquía absoluta, necesaria a los intereses de la burguesía a la que él sirve en el terreno de las ciencias y de la ideología de la verdad, la filosofía de Descartes.

Por ejemplo, para tomar un caso anterior a Descartes, un hombre como Maquiavelo, que no habla sino de historia y de teoría política y militar, no dice una sola palabra sobre filosofía. Pero su manera de hablar de historia y de política revela de manera enceguecedora posiciones filosóficas que son radicalmente antagónicas a toda la tradición política moralizante heredada por los intérpretes de Aristóteles y de la teoría cristiana reinante. Así, en ciertas condiciones, cuando la política lo exige (Maquiavelo no podía declararse filosóficamente adversario de la filosofía dominante), el silencio puede representar una posición filosófica. Ahora bien, este valor procede únicamente de la relación de fuerzas entre las ideas que reinan en el campo de batalla filosófico y se establece a pesar de su silencio, pues ese silencio mismo forma parte de las fuerzas presentes.

La tarea de unificación de los elementos ideológicos existentes en una ideología dominante es, pues, una tarea de la lucha de clases de la clase dominante y se realiza a través de formas derivadas de la lucha de clases. Pero aquí la filosofía desempeña su papel irremplazable, pues interviene en este combate para cumplir una misión que ninguna otra práctica puede cumplir.

1. Carta a M. Mersenne del 15 de abril de 1630: "Dios es quien ha establecido estas leyes (las 'verdades matemáticas') en la naturaleza, así como un rey establece leyes en su Reino" (Descartes, 1964-1974: 145). Véase también Descartes (1982b: 236).

18. *El laboratorio teórico de la filosofía*

Para representar esta misión volveremos a hacer uso de una comparación: la del *ajustador* (Althusser, 1974: 57-58), sea cual fuere su especialidad. Pero, para fijar las ideas, supongamos que sea un mecánico. Aquí tenemos un trabajador que debe realizar una pieza compleja destinada a una máquina. Dispone de cierta cantidad de elementos materiales: piezas de acero, de hierro, de cobre, etcétera. Debe darles forma y luego ajustarlas entre sí de manera que se mantengan conectadas y funcionen adecuadamente. Hay un largo trabajo de pulido y de adaptación. Pero supongamos, como lo acabo de hacer yo, que esas piezas no están constituidas de la misma materia –el hierro– y que el estado de la producción y la naturaleza del mecanismo por construir exigen que también se utilice *cobre*, cuyo descubrimiento es reciente y del que ya no se puede prescindir por lo eficiente que ha resultado ese metal. El mecánico tendrá que tener en cuenta la existencia de ese cobre y sus propiedades para ajustar el conjunto de las piezas a una materia nueva. A causa de la diferencia de plasticidad del cobre y de su menor resistencia, no ajustará estas últimas piezas como ajustaba cuando todas eran de hierro. Por lo tanto, al hacer su ajuste, tendrá en cuenta la naturaleza del cobre de esta nueva pieza y esto dará *una nueva manera de ajustar* las piezas entre sí. Un nuevo ajuste y, en última instancia, un nuevo ajustador: porque alguien puede saber ajustar muy bien las piezas de hierro y no saber cómo resolver el armado de la máquina cuando aparece una pieza de cobre.

En filosofía, el proceso es más o menos el mismo. O, más precisamente, la filosofía se hace necesaria a partir del descubrimiento de un nuevo metal que surgió entre los antiguos metales conocidos.

En efecto, no siempre se requirió la filosofía para unificar el conjunto de los elementos ideológicos. Durante mucho tiempo, la religión cumplió esa función unificadora en la historia de la mayor parte de las sociedades. Bastaban los grandes mitos de la existencia de Dios, de la creación del mundo y de la salvación final para que el conjunto de las actividades humanas y de las ideologías correspondientes encontraran su lugar, constituyendo así esa ideología unificada que necesita la clase dominante para asegurarse su dominación.

Pero llegó un tiempo en la historia en que surgió un nuevo tipo de conocimiento, no ya técnico, no ya ideológico, sino científico: *el saber científico*. Este nuevo saber presentaba serios peligros para el orden establecido, pues daba al ser humano la prueba de que podía obtener el conocimiento *absoluto* de las cosas por medio de su propia práctica científica y no de la revelación divina: el orden de los poderes, en el que el saber religioso correspondía al poderío político, podía desmoronarse. Era indispensable repeler esta amenaza materialista que atentaba contra los poderes establecidos, contra los hombres que estaban en posesión de ellos y contra la sumisión obtenida de sus explotados. Era necesario apoderarse de la nueva práctica y de su poder y hacerla entrar en el orden establecido. Pero para hacerlo y restaurar el orden amenazado, se necesitaban hombres que no fueran religiosos, otros *ajustadores* que hicieran encajar las piezas antiguas y las nuevas y volvieran a poner en marcha la máquina renovada, pero, en líneas generales, la misma máquina. Esos hombres solo podían ser personas capaces de manejar la nueva práctica científica: individuos curtidos en matemáticas.

De esta ruptura[1] y de la coyuntura política donde tuvo lugar, nació la filosofía. Por su función, no hacía sino tomar la posta de la religión en su rol de *unificadora de las ideologías en una ideología dominante*. Pero, por su contenido, debía someterse a los elementos nuevos aportados al mundo de los seres humanos por la nueva práctica.

Ahora bien, ¿qué aportaba al hombre la ciencia matemática? La siguiente revelación: para alcanzar un saber demostrado es necesario razonar sobre objetos puros y abstractos y apelar a métodos puros y abstractos. Quien no tomara en cuenta esta novedad quedaría superado o podría condenarse a quedar superado por una ideología surgida de la práctica matemática. Por lo tanto, era indispensable hacer esta concesión prodigiosa de adoptar los principios de la demostración matemática y ponerlos al servicio de los objetivos ideológicos de la clase dominante, para no exponerse a verse *"vuelto" hacia la izquierda*. Nada de qué preocuparse. Podía intentarse la experiencia y resultar concluyente. Se la probó y fue concluyente, como lo atestigua la obra de Platón. Platón, quien escribió en la entrada de su Escuela: "Que no entre aquí quien no sea geómetra", pero que, al mismo tiempo –y esto es revelador– sometió las matemáticas, degradándolas a un segundo rango, a su sistema la filosofía misma y, en última instancia, la política. Cualquier campesino lo sabe: basta con poner la mano sobre un perro peligroso, adiestrarlo y enseñarlo a obedecer para que monte guardia en el umbral de la casa. *Domesticar a su adversario robándole su lenguaje*: he aquí todo el secreto de la lucha ideológica, aun cuando, por razones históricas dadas, esa lucha adquiera la forma de la lucha filosófica.

1. En la versión corregida del capítulo 2 ("Filosofía y religión"), Althusser ha incorporado, modificándolas, ciertas ideas desarrolladas en las páginas siguientes y dejó este capítulo intacto.

La cuestión de saber si Platón fue o no el fundador de la filosofía probablemente nunca encuentre respuesta. Pues muchos otros hombres precedieron a Platón, por ejemplo, Parménides, quien en toda su manera de razonar tenía en cuenta la existencia de las matemáticas. Pero Parménides, como Platón, era idealista, y parece cómodo imaginar que, estando en tela de juicio la ideología dominante y, puesto que esa ideología, al ser la de la clase dominante, necesariamente era idealista, la filosofía comenzó por el idealismo, que habría sido así un gigantesco "*aggiornamento*" idealista para responder a la aparición de las matemáticas. Sin embargo, no es tan seguro que las cosas hayan pasado de ese modo. Pues en las obras de Platón encontramos una especie de fantasma, el del materialista Demócrito, cuyos ochenta tratados (¡obra gigantesca!) fueron destruidos y en extrañas circunstancias, lo que permite pensar en una destrucción voluntaria en un tiempo en el que era difícil multiplicar los ejemplares de una obra.

Es posible entonces que la filosofía haya comenzado con Demócrito, es decir, por el materialismo, que habría expresado así filosófica y positivamente, sin restricción teórica, los *valores* aportados por la conjunción de su tiempo y del descubrimiento de la ciencia matemática. De modo que sería contra esta amenaza, ya filosófica, ya comentada en términos filosóficos, que Platón habría construido su maquinaria de guerra, explícitamente dirigida contra los "Amigos de la Tierra", en quienes podemos reconocer fácilmente a los adeptos de Demócrito. Sea como fuere, aquí vemos reflejado vivamente un ejemplo de la elección implacable que opera la ideología dominante: no quedó Demócrito sino Platón y, con él, la filosofía idealista dominó toda la historia de las sociedades de clases, repudiando o destrozando la filosofía materialista (no es casual que solo hayan llegado hasta nosotros fragmentos de Epicuro, el maldito).

De todas maneras, no habría que deducir de las condiciones del comienzo de la filosofía (impulsada a existir por el surgimiento de la

ciencia matemática) que esta siempre haya respondido únicamente a los acontecimientos de la historia de las ciencias. Si bien la ciencia le suministró, con la forma abstracta de sus objetos y de su demostración, la condición absoluta del discurso requerido para terminar con la amenaza que ella misma representaba, a lo largo de la historia, la filosofía reaccionó a muchos otros acontecimientos que a su manera también fueron peligrosos. En efecto, podría decirse que las grandes convulsiones sociales, las revoluciones en las relaciones de producción y en las relaciones políticas ejercieron una influencia decisiva en la historia de la filosofía. No inmediatamente, pues hace falta tiempo para pasar de una revolución económica a una revolución en la política y luego en la ideología, sino con la condición de cierto desfase temporal, o bien con atraso (es la famosa fórmula de Hegel [1941a: XX]: la filosofía siempre se levanta cuando cae la tarde, como la lechuza de Minerva), o bien, paradójicamente, con anticipación. Sí, con anticipación, pues el manto de plomo del poder establecido, de la represión de los aparatos del Estado y de la ideología dominante puede impedir durante mucho tiempo que estalle la revolución social que estuvo madurando en las profundidades de la sociedad.

Pero los cambios que se producen en la base pueden tener repercusiones bajo la dominación de la antigua clase dominante y afectar la misma ideología instaurada. El ejemplo histórico del ascenso de la burguesía ilustra esta tesis: las relaciones capitalistas comenzaron a instaurarse en la Europa occidental desde el siglo XIV y debieron pasar entre tres y cinco siglos para que la revolución política burguesa las sancionara con la existencia de un nuevo derecho, de un nuevo aparato del Estado y de una nueva ideología. Pero, en todo ese intervalo, los cambios registrados en la base habían abierto una brecha en las instituciones existentes. La monarquía absoluta, esa forma de Estado de transición que asociaba a los burgueses capitalistas de toga a los nobles, ya era una manifestación de ese fenómeno. Y durante todo ese tiempo, burgueses audaces comenzaban a echar las bases de una ideología que más tarde llegaría a ser dominante: la ideología burguesa, fundada en la ideología jurídica.

Del mismo modo, la ideología proletaria fue desarrollándose bajo la dominación de la clase burguesa, a lo largo de una lucha que dura ya ciento ochenta años y que aún no ha alcanzado su verdadera culminación. También en este caso la ideología está adelantada respecto de la revolución. Pero no es casual que haya podido tomar esta ventaja; esto se debe a que el modo de producción burgués contiene ya elementos que responden de antemano a esta ideología, al socializar cada vez más la producción, al educar a los explotados en la lucha de clases mediante

la concentración industrial y la disciplina del trabajo y, también, por medio del enrolamiento forzado en la lucha política junto a la burguesía en contra de la aristocracia terrateniente en el siglo XIX, o en la lucha mortífera lanzada por la burguesía contra las organizaciones de vanguardia de la clase obrera y contra la clase obrera en su conjunto.

Pero para poder comprender este asombroso fenómeno de anticipación ideológica a los sucesos históricos, también hay que tener en cuenta el hecho de que esta ideología de vanguardia que se desarrolla bajo la dominación de la clase que está en el poder al principio solo puede expresarse en las condiciones que le impone la ideología dominante. Los filósofos e ideólogos burgueses más radicales no podían echar a Dios por la borda, pues todos eran deístas, aun cuando fueran ateos, ya que no creían "en el Dios de los creyentes", sino "en el dios de los filósofos y los eruditos" (véase p. 41 del presente libro) o creían en el Dios-Naturaleza de Spinoza, o en el Dios animal mudo de Hobbes, creencias que estremecían a sus contemporáneos creyentes. La filosofía burguesa de vanguardia tuvo que hacer así concesiones aparentes con los *valores* de la ideología feudal, utilizando en realidad esos *valores* contra la ideología feudal. "*Larvatus prodeo*" (véase p. 45, n. 5 del presente libro), decía Descartes, "aparezco en escena enmascarado". Para que las máscaras cayeran, hacía falta que el poder feudal cayera. Y lo mismo puede decirse de la ideología proletaria. También ella tuvo que tomar prestadas las categorías de la ideología burguesa, de la religión misma (la burguesía de la *belle époque* no era religiosa), luego de la ideología moral, luego de la ideología jurídica. Los primeros combatientes de la clase obrera luchaban bajo la bandera de la fraternidad de los hijos de Dios, luego bajo la bandera de la libertad y la igualdad de 1789, luego bajo la bandera de la comunidad, antes de conseguir darse su propia ideología: la del socialismo y del comunismo.

En estas prodigiosas mutaciones sociales y políticas y en sus prolongaciones ideológicas, la filosofía cumplía silenciosamente su función: contradictoria pero eficaz. ¿Qué función, en definitiva?

Para representárnosla, retomemos nuestro ejemplo del ajustador, pero esta vez teniendo en cuenta la exigencia que acabamos de analizar: aquella a la que está sometida toda ideología por el efecto de la lucha de clases, *la exigencia de la constitución de la ideología existente en ideología dominante*, la exigencia, pues, *de la unificación en una ideología dominante de todos los elementos ideológicos existentes en un período dado de la historia humana*.

Desde entonces, algo ha quedado demostrado: a partir del momento en que existen las ciencias en la cultura humana, ya ninguna ideología, ni siquiera la ideología religiosa, tiene la posibilidad de cumplir esa ta-

rea, ¿qué digo?, de estar a la altura de esa misión histórica, pues para la ideología dominante es peligroso dejar que las ciencias produzcan por sí solas efectos que solo pueden ser materialistas. Por consiguiente, es necesario que haya una *teoría* que cumpla esa tarea, una teoría capaz de hacer entrar en razón a las ciencias, es decir que las coloque en su lugar subordinado, que las someta, que sea capaz de dominar las formas científicas de demostración existentes y los efectos inevitables y previsibles de esas formas. No es una cuestión de elección; es una cuestión de relación de fuerzas. Y también, en este caso, se trata de una solución preventiva: la filosofía debe *tomar la delantera* porque si no interviene a tiempo, todo el orden ideológico que quiere salvaguardar corre el riesgo de derrumbarse.

Corresponde entonces a la filosofía participar de una manera totalmente específica en esta obra de unificación ideológica al servicio de la ideología dominante. Digo bien *participar*, porque la clase dominante y la ideología dominante no pueden delegar todo el poder en la filosofía. Los ideólogos burgueses o izquierdistas modernos que identifican el saber filosófico y el poder confunden el poder y el saber que la filosofía se atribuye *subjetivamente* con el poder y el saber hacer que le son *delegados por la ideología determinante dentro de la ideología dominante*.[2] En un momento veremos cuál es esta ideología *determinante* según los modos de producción conocidos. Pero, independientemente de esto, la filosofía tiene un papel que cumplir en esta unificación ideológica de la que depende el destino de la ideología dominante. ¿Cuál es ese papel?

Diría que la filosofía puede compararse con un taller artesanal donde un *ajustador teórico* fabrica piezas a medida para ensamblar entre sí los diferentes elementos (más o menos homogéneos, más o menos contradictorios) de las formas ideológicas existentes, para hacer con ellos esa ideología relativamente unificada que debe ser la ideología dominante. Por supuesto, esas nuevas piezas fabricadas no pueden ser totalmente ajenas, en su materia ni en su forma, a los elementos con los que se intenta hacerlas coincidir. Sin embargo, son piezas nuevas que tienen que poder servir para todos los empalmes posibles. El filósofo Duns Scoto dijo sobre esta cuestión lo más sensato que se pueda señalar: "No hace falta multiplicar los seres sin necesidad".[3] Traduzcámoslo: *no hay que multiplicar las piezas de articulación sin necesidad*. Para unificar lo mejor

2. Idea desarrollada en un tono polémico en Althusser (1995a: 209-213).

3. "Nunca hay que plantear una pluralidad sin necesidad" (Duns Scoto, 2001: 103). "*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*": la fórmula equivalente que Althusser cita aquí se ha atribuido con frecuencia a Guillermo de Ockham, pero aparentemente no se encuentra en ninguno de los dos autores.

posible una ideología, también hay que unificar las piezas de articulación, las piezas de unificación. Esto es propiamente indicar la necesidad de una *producción en serie* de piezas polivalentes que se pueden utilizar en el conjunto de los casos en los que se impone el ajuste ideológico. Basta pensar en las piezas de ensamblado producidas en serie por la industria moderna: pueden servir en una infinidad de casos.

Y, naturalmente, como no se trata solo de unificar una ideología produciendo empalmes de articulación intercambiables, sino de *unificar también las piezas* que hay que hacer coincidir entre sí, pues esta última solución es la única económica y eficaz que puede darse, el trabajo del ajustador filósofo consiste *en forjar categorías lo más universales que le sea posible, capaces de unificar bajo sus tesis las diferentes esferas de la ideología*. Aquí es donde adquiere un primer sentido (ya veremos en seguida cuál es el segundo) la vieja reivindicación de la filosofía idealista de conocerlo *todo* o de *saberlo y conocerlo todo*. La filosofía debe imponer su dominio, es decir, sus categorías, al conjunto de lo que existe, no directamente al conjunto de los objetos realmente existentes, sino al conjunto de las ideologías bajo las cuales operan y transforman los objetos reales –ya se trate de la naturaleza, ya se trate de las relaciones sociales– las diferentes prácticas. Y si impone así su poder teórico a todo lo que existe, no lo hace por placer ni por megalomanía, sino por una razón muy diferente: para acabar con las contradicciones existentes en la ideología actual, para unificar esta ideología y hacerla dominante.

Observemos por un instante lo que pasa en la filosofía burguesa entre los siglos XIV y XVII. En todas partes se ha impuesto una categoría para dar cuenta de una cantidad considerable de ideologías locales y regionales y de las prácticas que les corresponden. Esta categoría es la del *sujeto*. Surgida de la ideología jurídica (ideología del derecho de las relaciones comerciales en la que cada individuo es sujeto de derechos de sus capacidades jurídicas, como propietario de bienes que puede alienar), esta categoría invadió con Descartes la esfera de la filosofía, que garantizó la práctica científica y sus verdades (el sujeto del "Pienso..."); invadió con Kant la esfera de la ideología moral (el sujeto de la "conciencia moral") y de la ideología religiosa (el sujeto de la "conciencia religiosa"). Hacía ya tiempo que había invadido, con los filósofos del Derecho, la esfera de la política con el "sujeto político" en el contrato social. Ciertamente, esta bella unidad sufrió ulteriormente algunos accidentes, a los cuales otros filósofos (Comte, etcétera) trataron de responder, pero tal como se presenta, de manera impresionante, en la larga historia del ascenso de la burguesía, esta categoría es demostrativa de la tesis que defendemos.

En esta larga historia vemos, en efecto, cómo la filosofía *"elabora" una categoría capaz de unificar el conjunto de las ideologías y de las prácticas*

correspondientes y la aplica con éxito, obligando a los agentes de esas prácticas a reconocerse en ella. Pues finalmente –y aquí no se trata solamente de filósofos, moralistas y políticos, sino también de literatos o, por debajo de todos ellos, los explotados que podían abrigar la esperanza de devenir burgueses–, las prácticas correspondientes se modificaron, una vez transformadas las ideologías que las dominaban, y esta unidad no se limitó a las ideas, puesto que terminó por suscitar la rebelión política que habría de desembocar en las revoluciones inglesa y francesa.

Evidentemente, aquí no hay que dejarse llevar por una concepción idealista del papel de la filosofía. La filosofía no hace lo que quiere con las ideologías existentes. Como tampoco inventa por decreto cualquier categoría apropiada para unificar ideologías sin ningún soporte material. Hay restricciones materiales objetivas que la filosofía sencillamente no puede soslayar y que, por consiguiente, está obligada a respetar. Esta obra de unificación ideológica sigue siendo, pues, contradictoria y permanece siempre inconclusa. Siempre existen dificultades insuperables. Al querer unificar el saber demasiado apresuradamente, Descartes inventó sencillamente una física imaginaria que no tenía en cuenta la fuerza. Pero para dar cuenta de esa dificultad, muy clara para él, Leibniz (1994b; 2004b: 279-280) entró en una nueva unidad todavía más imaginaria.

Y en cuanto a esos famosos filósofos que saben que "salen a escena enmascarados" y que están obligados a pensar según las categorías dominantes verdades que no tienen nada que ver con ellas, no hay que suponer que salen de ese trance sin perjuicio. Si Descartes guardó silencio respecto del poder político, es también porque compartía las ilusiones de la ideología política que imperaba sobre ese poder no criticado, no conocido. Si bien Spinoza habló del poder político en los conceptos del derecho natural para criticarlos, su crítica se quedó corta para permitirle ir más allá del simple repudio de la moral como fundamento de todo poder político, más allá de una concepción abstracta de la fuerza como fundamento de ese mismo poder.

Y por último en ese recuento, que ha sido hecho desde el punto de vista de la ideología burguesa, no hay que desdeñar, junto con el frente antifeudal, el frente antiasalariados de la filosofía burguesa. También en ese frente la tarea de unificación de la ideología en una ideología dominante encuentra obstáculos que puede escamotear, pero que no puede superar realmente. Pues, vaya alguien a hacerle creer a un asalariado explotado que es de la misma raza que la burguesía y posee los mismos derechos, que también él es un *sujeto* libre, moral, político, jurídico, estético, científico, ¡cuando en la práctica se le niegan casi todos esos derechos! La filosofía dominante va hasta donde puede en su función

unificadora de la ideología, pero no puede saltar por encima de su tiempo, como decía Hegel, ni por encima de su condición de clase, como decía Marx.

En todo caso, aquí podemos captar la razón por la que, tradicionalmente, se ha presentado la filosofía como un sistema. ¿Qué es un sistema? Es un conjunto de *elementos finitos*, o que cae bajo una cantidad de *categorías finitas*, incluida entre ellas la categoría de infinito, que se sostienen entre sí por una misma razón necesaria, un mismo vínculo idéntico en todas partes y un conjunto *cerrado*, en el sentido de que ninguno de sus elementos puede escapar a la influencia que se ejerce sobre él. El sistema es así la verificación de la existencia de la unidad, producto de la unificación, la unidad exhibida y demostrada por su exhibición misma, la prueba visible de que la filosofía ha abarcado y dominado el *todo* y que no existe nada que no caiga en su jurisdicción.

Y que no me vengan a objetar aquí señalándome la existencia de filosofías que se ofrecen abiertamente como repudio y negación de todo sistema (Kierkegaard, Nietzsche), pues esas filosofías son como el reverso de los sistemas que repudian, y sin la existencia de esos sistemas tales filosofías no existirían. Evidentemente, para llegar a esta concepción hay que hacerse una idea de las filosofías que no las considere aisladamente, sino que relacione toda filosofía con el *campo de batalla* filosófico y con su condición de existencia, y que no se contente con ver en ellas un testimonio personal ni una investigación subjetiva de la verdad. Digamos que su forma paradójica (y no es casualidad que se observe su existencia en períodos de crisis histórica, como el siglo V griego de los sofistas o el siglo XIX germánico) representa una suerte de dispositivo de combate de guerrilla filosófica que responde a circunstancias en las que tal filósofo no se siente en condiciones, ni con la fuerza, de librar una guerra frontal y generalizada: ataca, pues, aquí o allá, por sorpresa, por aforismos, para tratar de desmembrar el frente enemigo. Pero veremos que también puede haber otras razones para que la existencia de la filosofía tenga esta forma.

19. *Ideología y filosofía*

No obstante, si todo lo que acabamos de decir es exacto, hay que cuidarse de una ilusión, la ilusión de creer que la *filosofía posee por naturaleza el derecho de ejercer esa función de unificación teórica de la ideología*. La filosofía es solo su agente y, como tal, cabría decir que no puede hacer más que ejecutar un plan que le llega desde fuera. ¿Qué plan? ¿Y cuál es ese lugar exterior a ella?

Con la mayor frecuencia (aunque no siempre), ese plan es inconsciente, pero lo conocemos puesto que se trata de unificar los elementos existentes de la ideología en una ideología dominante. Pero este es un plan formal al que le faltan las instrucciones y hasta la materia prima esencial. Y no pronuncio esta última expresión a la ligera, dado que vamos a tener que retomar nociones ya analizadas. En efecto, no debemos olvidar que esta tarea que cumple la filosofía es un largo proceso de lucha (de clases) "en la teoría" (Engels), por lo tanto un proceso sin sujeto (trabajo del que la filosofía no es el creador absoluto). A la filosofía se le impone esta tarea desde fuera, se la impone la lucha de clases en su conjunto, más precisamente, la lucha de clases ideológica. La relación de fuerzas que se da en la lucha de clases hace que en determinado momento una clase que ha alcanzado el poder o que planea la conquista del poder, experimente objetivamente, pero más o menos *conscientemente*, *la "necesidad" histórica* de disponer de una ideología unificada para unificarse y movilizar a sus partidarios hasta en las clases que ella misma explota y así lograr el éxito en su lucha de clases.

Formalmente, la *orden* que recibe la filosofía de constituir un sistema filosófico unificado que permita unificar progresivamente todos los elementos de la ideología existente proviene, pues, de la clase dominante lanzada a la conquista del poder o empeñada en consolidarlo. Pero esto

no es todo: *esta "orden" está compuesta de "instrucciones" muy precisas* que tampoco son arbitrarias.

La historia muestra, en efecto, que todo el poder de una clase explotadora reposa en las formas de su explotación, por consiguiente, en las formas que adquiere la relación de producción en la posesión y alienación, sea de los medios de producción, sea de la fuerza de trabajo. Como dice Marx (1976b: 717), "en la relación entre el productor inmediato y los medios de producción" (Althusser, 1994b: 454-457) estriba todo el misterio del poder, el misterio del Estado. Ahora bien, en el caso de la burguesía, esa relación inmediata se expresa en forma de *relación jurídica*, inseparable de la *ideología jurídica*. Para la ideología jurídica, todo individuo es sujeto de derecho, amo y poseedor de su cuerpo, de su voluntad, de su libertad, de su propiedad, de sus actos, etcétera. Esta ideología jurídica no atañe únicamente a las relaciones comerciales de intercambio, se extiende además a las relaciones políticas, familiares, morales, etcétera. Toda la sociedad burguesa se basa así en el derecho y la ideología jurídica. Allí ya aparece, como en línea de puntos, una suerte de unificación ideológica, presente en la práctica misma, una forma casi universalmente reconocida, una forma ya aceptada en la mayor parte de las prácticas sociales existentes. Que esa práctica se generalizara fue una exigencia surgida de la práctica económica y política de la burguesía, que impulsa la libre circulación mercantil de los productos, la libre circulación de la fuerza de trabajo y hasta, al menos en sus comienzos, la libre circulación de los pensamientos y de los escritos. La filosofía recibe así la misión histórica *de universalizar esta forma*, encontrando las modalidades convenientes a cada elemento ideológico y a las prácticas correspondientes. Esta es, pues, la forma (la forma sujeto) sobre la que debe trabajar la filosofía, tomarla como su materia prima y ninguna otra, dándole prioridad, para hacerla utilizable en todas las esferas de la práctica social. Debe hacerla lo suficientemente abstracta para que sirva a todos los fines útiles y en todos los casos posibles; debe conferirle las modalidades requeridas por cada ideología local o regional; debe, por último, extraer de ella las abstracciones superiores que asegurarán la unidad y la garantía de esa unidad.

En esta perspectiva se disipa la ilusión de la omnipotencia de la filosofía. Y el ejemplo de la filosofía burguesa no es el único ejemplo que lo prueba. Se ha mostrado lo suficiente que, bajo el régimen feudal, la filosofía no era más que la *sirvienta de la teología*. También podría decirse que, para el proletariado, la filosofía materialista, que le es necesaria, es la *sirvienta de* su *política*. Pues indudablemente el *mandato* de una nueva

práctica de la filosofía,[1] indispensable en la lucha y para la lucha del proletariado, proviene de la práctica de la lucha de clases proletaria. Pensémoslo por un instante. El proletariado no es una clase explotadora, sino una clase únicamente explotada. Las relaciones de producción a las que está sometido le son impuestas desde fuera, por la burguesía capitalista. No constituyen su fuerza, sino, antes bien, su debilidad. No obtiene ningún poder de la existencia de tales relaciones ni de su consagración suprema por parte del Estado. Como solo tiene sus brazos para vivir y solo tienen sus ideas y sus fuerzas para combatir, necesita una ideología propia para unir sus fuerzas y oponerlas a las que reúne la ideología burguesa. Para unificar los elementos ideológicos de que puede disponer y que son en parte herencia de la larga historia de la lucha de los oprimidos, el proletariado tiene además necesidad de una filosofía propia que *ajuste* el conjunto de sus armas ideológicas para el combate de clases.

En ningún caso, la filosofía es, pues, ese poder omnipotente que decide su propio destino y la orientación de su combate. En ningún caso, la filosofía, que ha mantenido la apariencia de fundar su propio origen y su propia fuerza, es por lo tanto autónoma. En la teoría, *no es más que la delegación de la lucha de clases económica, política e ideológica; en esta condición es, "en última instancia, lucha de clases en la teoría"* (Althusser, 1973a: 11).

1. "El marxismo no es una filosofía de la praxis, sino una práctica (nueva) de la filosofía" (Althusser, 1975: 44-45). Véase p. 168, n. 9 del presente libro.

20. Filosofía y ciencia de la lucha de clases

Queda por analizar una última cuestión y de la mayor importancia. Todas las filosofías del pasado que conocemos han estado sometidas al mecanismo que acabamos de describir: todas actuaron *por mandato*, al servicio de la o las clases dominantes, y trabajaron para esas clases con la *materia prima* de la ideología determinante. Pero esta condición las hacía dependientes de los objetivos de esa clase o de esas clases *y, por consiguiente, de su subjetividad*. Si toda filosofía se desarrolla sobre bases teóricas de clases, si unifica en una ideología dominante los elementos ideológicos existentes, pero para beneficio de la clase dominante, es comprensible que no produzca conocimiento y que, en cambio, sea solamente un arma en un combate. Un arma es un arma: no produce nada más que el poder de la victoria. Y por ello se comprende, al mismo tiempo, que la filosofía haya podido prescindir siempre del dispositivo experimental indispensable a toda ciencia que produce conocimientos. Mejor aún, se comprende que ese dispositivo le sea totalmente ajeno, puesto que jamás se lo descubre en su propia práctica.

Pero si esto fuera así, ¿no estaríamos diciendo que la filosofía, que depende de la ideología determinante de la clase dominante, *no es más que una simple ideología*? ¿No sería exponerse a los sarcasmos clásicos de todos aquellos que, desde los sofistas, se han mofado de las pretensiones de la filosofía de decir la Verdad sobre todas las cosas? En otras palabras, ¿cómo asegurar que la filosofía no sea el delirio teórico de un individuo o de una clase social en busca de garantías o de ornamento retórico? ¿Cómo conciliar ese vínculo de clase que parece establecido con las pretensiones de la filosofía de ofrecer un saber objetivo o con las seguridades que puede esperar una clase revolucionaria de esa filosofía materialista que debe orientar su combate?

Estas preguntas merecen un examen serio. Pues el único resultado objetivo de todo esto es el que hemos adquirido estableciendo que toda filosofía ocupa en la teoría posiciones de clase, que existe, por lo tanto, una relación necesaria entre toda filosofía y las relaciones de clases existentes en una sociedad dada. Que ese vínculo objetivo sea o no consciente y controlado corresponde a otro ámbito, el de las posiciones que ocupe la clase en la relación de fuerzas de la lucha de clases. En efecto, cuando se trata de una clase explotadora, esta es una necesidad inconsciente que rige todo el dispositivo que desemboca en la dominación política e ideológica. Los propietarios de los medios de producción no explotan intencionalmente a los trabajadores asalariados, sino que lo hacen por el efecto de un mecanismo que pone en juego relaciones de clases que los superan y los dirigen. No actúan intencionalmente cuando se apoderan del poder del Estado y constituyen la ideología que les permitirá obtener un efecto de dominación y de sometimiento; lo hacen como consecuencia de una dialéctica que impone la construcción de un aparato del Estado para garantizar las condiciones de explotación. En todo este mecanismo, todo está dirigido a esa explotación y a la dominación que la sanciona, y la dinámica de la explotación de clase impulsa a su paso la ideología dominante, así como la filosofía que ajusta sus categorías para alcanzar su unificación. En tales condiciones, queda claro que la ideología dominante y la filosofía que la unifica están circunscritas por los límites de los objetivos –es decir, de la subjetividad– de la clase dominante y que el *saber* alcanzado por la filosofía se relaciona con ese límite y es, por lo tanto, subjetivo.

Pero supongamos una clase que no explote a nadie y que luche por su liberación y por la supresión de las clases; supongamos que, en su combate, esta clase emprende la tarea de *unificarse a sí misma unificando su ideología de clase y unifica esa ideología forjando una filosofía* que consigue realizar esa unificación; entonces, si esta clase está armada de una teoría científica de la lucha de clases, las condiciones de elaboración de su filosofía cambian por completo. Pues la dependencia en la que necesariamente va a encontrarse esta filosofía respecto de la ideología política del proletariado no será una servidumbre ciega, sino, por el contrario, una determinación consciente, asegurada por el conocimiento científico de sus condiciones, de sus formas y de sus leyes. *Este conocimiento científico de la ideología que comanda la filosofía encargada de unificar la ideología proletaria es lo que va a permitir las condiciones de un ajuste filosófico lo más objetivo posible*: ajustando esta filosofía a las condiciones que rigen la existencia de la lucha de clases proletaria y de la ideología proletaria en la lucha de clases contra la burguesía.

Aquí es donde el término *ajuste* alcanza su expresión más completa: en la categoría marxista de la *justedad* (Althusser, 1974: 55-57). Hace un

tiempo dijimos que las proposiciones filosóficas no producían conocimiento, pues no tenían un objeto en el sentido en que la ciencia tiene un objeto. Lo que equivale a decir que las proposiciones filosóficas no podían considerase *verdaderas*. Ahora podemos proponer que se las puede considerar *justas*, si este adjetivo *"justo" designa el efecto de un ajuste* que tome en cuenta todos los elementos de una situación dada en la cual una clase lucha por alcanzar sus objetivos. "Justo" es, así, el adjetivo no de la justicia, categoría moral, sino de la justedad, categoría práctica que indica la adaptación de los medios a los fines, en función de la naturaleza de clase de quien los persigue. Y no pretendemos salir del subjetivismo de clase invocando, como lo hace el joven Lukács (1960) en *Historia y conciencia de clase*, la naturaleza *universal* de la clase proletaria; no pretendemos que la *justedad* de la filosofía del proletariado es equivalente a la verdad en virtud de esa universalidad, que anula el particularismo de la subjetividad. Diremos, muy por el contrario, que *la justedad de la filosofía del proletariado escapa a la subjetividad porque está bajo el control de una ciencia objetiva, la ciencia de las leyes de la lucha de clases.*

Y tenemos suficientes ejemplos históricos para demostrar la fecundidad de ese *control*, su existencia y también sus flaquezas. En la crisis de la filosofía marxista que sufrimos actualmente, lo que ha evitado el derrumbe definitivo de la teoría marxista es, justamente, una interpretación subjetivista *de clase* de la *"justedad"* de las tesis filosóficas marxistas. Cuando Stalin (1983: 79-112), en su célebre capítulo 6 de *Historia del Partido Comunista* (bolchevique) *de la URSS*, dio una versión positivista del marxismo y de la dialéctica, en realidad se sumaba a una concepción subjetivista (burguesa) de la filosofía proletaria. La presentaba como una disciplina que enunciaba las *verdades más generales* de la práctica, como un conocimiento, como la ciencia de las ciencias, y hacía del método su apéndice. A partir de premisas tan frágiles, y si las circunstancias ayudaban, era fácil caer, aunque conservando esa determinación subjetiva de base, en otro subjetivismo de clase: el subjetivismo proletario. Fue el tiempo de la *ciencia burguesa* y de la *ciencia proletaria*, del carácter de clase del conocimiento científico, cuya historia y cuyos estragos se conocen bien.[1] Ahora bien, en este caso, lo más notable es *que esta concepción de la "justedad" filosófica se basaba en una teoría falsa de la ciencia de las "leyes" de la lucha de clases.* La teoría marxista, interpretada desde lo alto por Stalin, se reducía a un evolucionismo económico sin sorpresas, destinada, como cualquier ideología recién llegada, a jus-

1. Véase Lecourt (1995). Althusser siguió de cerca la redacción de esta obra y contribuyó redactando el prólogo: "Histoire terminée, histoire interminable" (Lecourt, 1995: 11-21).

tificar el hecho consumado del orden reinante en la URSS, afirmando actuar en nombre de la dictadura del proletariado cuando en realidad lo hacía en nombre de su propia dictadura. Semejante *teoría* científica era claramente incapaz de *controlar* absolutamente nada de la *justedad* de las tesis filosóficas que sostenía. Muy por el contrario, Stalin le procuraba la filosofía que necesitaba y de la cual, por desdicha, la mayoría de los filósofos marxistas, como buenos émulos de Stalin, aún no han salido.

Pero, en cambio –y también en este caso tenemos ejemplos históricos–, se puede concebir de un modo por completo diferente la relación de *control* científico de la teoría de las leyes de la lucha de clases sobre la *justedad* de las tesis de la filosofía del proletariado. Y los ejemplos de que disponemos, los de Marx, Engels, Lenin, Gramsci, Mao, no dejan de impresionarnos por su carácter asombroso: la extremada discreción de sus construcciones filosóficas.

No hablo solamente de Marx. Se sabe que una vez que *arregló cuentas* con su *conciencia filosófica* anterior, en *La ideología alemana* (1845), Marx casi prácticamente se abstuvo, salvo por algunas líneas, de toda producción filosófica. Pero hoy ya nadie duda de que Marx pensó y practicó intensamente su filosofía en sus obras teóricas y en sus obras políticas, como nadie duda de que era materialista y dialéctico. Y cuando Engels le presentó el manuscrito *Anti-Dühring*, que era una mordaz réplica polémica a las obras de un socialista antimarxista, Marx lo aprobó, pero esa obra no era un tratado ni un sistema de filosofía. También sabemos que Lenin, aparte de *Materialismo y empirocriticismo* y sus notas de lectura sobre la *Lógica* de Hegel (Lenin, 1996), resignó trabajar en una gran obra filosófica para dedicarse a la práctica política. Y al igual que en el caso de Marx, nadie duda de que la filosofía que sustentaba esta práctica fuera de una fuerza y una consistencia excepcionales. Gramsci tampoco dedicó nada importante a la filosofía, al igual que Mao, que solo le reservó algunas intervenciones puntuales.

Nos encontramos, pues, ante una suerte de paradoja. Es inconcebible que la posición de clase proletaria en filosofía no se exprese para ayudar a la unificación de la ideología proletaria con vistas a la lucha de clases proletaria. Pero es asombroso que, aparte de la excepción aberrante de Stalin y de sus émulos, sea tan discreta y discontinua, que no haya sabido aprovechar las ventajas de la exposición clásica de los sistemas, de su rigor y de su exhaustividad. Pues, después de todo, el proletariado, ¿no debe, según la expresión del *Manifiesto*, "constituirse en clase dominante" y dotarse para ello de una ideología dominante, impensable sin una filosofía que le sea propia? Una vez llegado al poder, el proletariado, ¿no tendrá también necesidad de esta filosofía para uni-

ficar los diferentes elementos ideológicos existentes y transformar así, bajo la dictadura del proletariado, las prácticas sociales?

Ahora bien, creo justamente que esta paradoja es constitutiva de la *posición marxista en filosofía* (Althusser, [1976] 1994: 172-178). Por lo siguiente: hemos visto, en efecto, que la unificación de la ideología en una ideología dominante estaba ligada a la existencia de las clases dominantes. Asimismo, hemos visto que la unidad sistemática de la filosofía, que sirve a esta unificación, estaba ligada a ese proceso de unificación como su condición. Y ahora podemos agregar que todo ese *sistema*, que excede el simple *sistema* de la única filosofía, *es un vínculo directo con el Estado, con la unidad del Estado*. Engels (1966: 76) pudo llegar a decir directamente que "el Estado es la mayor potencia ideológica", subrayando de manera fulgurante la relación que vincula la unidad del Estado con la unidad de la ideología dominante y de la filosofía que la sirve en su forma *sistémica*. Y la filosofía construye "sistemas" no, como dice también Engels –aunque esta vez con una fórmula poco feliz–, para responder a "una necesidad eterna del espíritu humano" que no puede soportar "las contradicciones" (palabras chocantes en un dialéctico) (Engels, 1966: 18). Los construye para forzar la unidad de los elementos ideológicos a los cuales debe proporcionarles las categorías de su unificación. Pero, al hacerlo, la filosofía reproduce en sí la forma del Estado: su unidad, más fuerte que toda diversidad.

¿Era indispensable que el proletariado cediera a esta forma obligada de la ideología burguesa dominante y a ese medio obligado de la filosofía burguesa dominante: *el sistema*? La solución más fácil estaba allí, ofrecida, y fue la que siguieron los primeros filósofos *socialistas* –los utópicos, Saint-Simon, Fourier, Proudhon, etcétera–, que se pusieron a inventar, como lo haría luego Dühring, *sistemas* proletarios que rivalizaran con los sistemas burgueses. Esta solución mostraba en apariencia las ventajas que ofrece todo sistema: la exposición del conjunto de las cosas puestas en su lugar, sus relaciones internas, la previsión del futuro, etcétera. Pero proporcionaba además ese efecto de ilusión y de impostura que toda clase explotadora necesita para sentirse completamente segura de disponer de su porvenir, teniéndolo bien ordenado de antemano en una exposición sistemática.

Por un profundo instinto político, Marx y Engels se abstuvieron de seguir esta vía fácil. Así como, a sus ojos, el proletariado no podía constituirse en clase dominante, salvo que intentara una *nueva práctica de la política*, para sostener esta nueva práctica de la política, era necesario inventar una *nueva práctica de la filosofía*. En estas perspectivas, tanto filosóficas como políticas, siempre subyace la estrategia del comunismo. Se trata de preparar desde ahora el futuro revolucionario y comunista; se trata,

pues, de instaurar desde ahora elementos enteramente nuevos sin ceder a la presión de la ideología ni de la filosofía burguesas y, por el contrario, resistirse a ellas. Y, como lo que rige todo es la cuestión del Estado, es necesario romper desde ahora el enlace sutil pero muy fuerte que vincula el Estado con la filosofía, en particular en la forma del *sistema*.

Que ese vínculo existe no es algo que haya revelado ni descubierto Marx. Los filósofos lo sabían desde mucho tiempo antes, aun cuando no conocieran exactamente su naturaleza. Platón sabía muy bien, y no solamente por ambición personal, que la filosofía tenía una relación directa con el Estado. En el otro extremo de la historia de la filosofía occidental, Hegel lo decía aún más claramente. En la filosofía, como en el Estado, siempre se trata de poder. En la filosofía hay ideas que ejercen el poder sobre otras ideas y las *explotan*. En el Estado hay clases que ejercen el poder sobre otra clase a la que explotan. Y el poder de las ideas sobre las ideas sostiene desde lejos, pero realmente, el poder de una clase sobre otra. Si uno quiere preparar las vías para otra filosofía que no sea ya la expresión de un poder de clase o que no encierre ya a una clase dominante en las formas de su poder de clase, es necesario, pues, romper ese vínculo que somete la filosofía al Estado.

En esta perspectiva, la relación de la filosofía por nacer (y ahora podemos comprender el relativo silencio de los grandes dirigentes y autores marxistas) con las ideologías se vuelve totalmente diferente. He podido mostrar (en *Filosofía y filosofía espontánea de los científicos*) que la filosofía idealista se la pasa *explotando* la práctica científica para mayor gloria de los *valores* morales, religiosos y políticos de la burguesía. Esta explotación de las prácticas que hace la filosofía es de rigor e inevitable, por cuanto la filosofía está al servicio de la política de una clase explotadora incapaz de controlar sus efectos de una manera científica. De hecho, es necesario que las prácticas se dejen apresar en el tornillo de ideologías sometidas a la ideología dominante y que la filosofía que mantiene unida esta ideología se aproveche de unas para ejercer su presión sobre las otras.

Con todo, también se puede imaginar una relación por entero diferente de la filosofía con las ideologías y con las prácticas en la perspectiva revolucionaria del marxismo: no ya una relación de servidumbre y de explotación, sino una relación de liberación y de libertad. Por cierto, esta sustitución no suprimirá toda contradicción, pero al menos al principio, quitará los mayores obstáculos que entorpecen la libertad de las prácticas: los que proceden de la lucha de clases y de la existencia de las clases. No podemos anticipar nada de ese futuro, pero tenemos suficientes experiencias, positivas y también negativas, para imaginar esa posibilidad y concebir su fecundidad.

21. *Una nueva práctica de la filosofía*

Pero, si todo esto es verdad, quizás estemos en condiciones de responder a la famosa cuestión tan debatida de la *filosofía marxista* y de su posibilidad. Marx y Lenin habían dejado esta cuestión en la sombra, pero su silencio era en sí mismo una respuesta, pues ellos insistían en la ciencia marxista de las leyes de la lucha de clases y, a la vez, en la nueva filosofía surgida en consecuencia. Ello dio pie a toda clase de interpretaciones ulteriores. Para los revisionistas, como Bernstein, Marx fundó una ciencia que puede acomodarse a cualquier filosofía, considerando que la mejor es la más eficaz (por ejemplo, la de Kant). Para el joven Lukács, Marx fundó una filosofía que absorbe en sí, a la manera de Hegel, lo que erradamente se llama la ciencia de la historia. En el período de reacción contra el economicismo de la II Internacional, Labriola y Gramsci se sintieron bastante tentados a compartir esas opiniones, como también se sintió tentado Stalin, a su manera dogmática, quien hacía de la filosofía una ciencia que abarca en su interior la teoría marxista de la historia.

El hecho es que todas estas interpretaciones, incluso las más sutiles (Gramsci), estaban inspiradas en el modelo, existente, de la filosofía burguesa, en la idea de que la filosofía no puede existir sino en ciertas formas definidas, en particular, la forma del sistema o del *sentido* que engloba el todo de los seres, asignándoles un lugar, un sentido y un fin y, en el mejor de los casos, la forma de una *teoría* distinta de la ciencia. Reconozco que yo mismo no siempre pude escapar a la influencia de esa concepción y que, en mis primeros ensayos filosóficos, he representado la filosofía según el modelo de la ciencia, sin confundirla con ella, por cierto, pero lo suficiente para llegar a decir que Marx había producido, mediante *un corte doble*, una ciencia (el materialismo histórico) y, a la vez,

una filosofía (el materialismo dialéctico).[1] Pues bien, yo creo que hay que renunciar a este género de expresiones que pueden llevar al error.

Si bien toda ciencia se inaugura en virtud de un *corte*, puesto que debe *cambiar de terreno*, abandonar el viejo terreno de las nociones precientíficas, la mayoría de las cuales son ideológicas, para edificarse sobre nuevas bases teóricas, una filosofía, en cambio, no procede de ese modo. No está marcada por esta discontinuidad, puesto que lo que hace es tomar su lugar en la continuidad de una lucha secular que opone a adversarios cuyos argumentos cambian, pero cuyos objetivos continúan siendo casi los mismos a través de los cambios de coyuntura. Si esa filosofía quiere representar la concepción del mundo de una clase revolucionaria en la filosofía, pero de una clase que, al no explotar a ninguna otra clase, aspira a la supresión de todas las clases, debe presentar lucha en el campo de batalla filosófico existente y aceptar las reglas del combate o, más precisamente, debe imponer sus propia reglas de combate, pero en ese mismo campo *y sin equivocarse de adversario*. Imponiendo las reglas de su combate, puede desconcertar al adversario rechazando la mayor parte de las reglas tradicionales, pues estas solo sirven a la dominación de la clase que está en el poder: por ejemplo, la regla del *sistema* y muchas otras reglas más como la de la Verdad, la del Sentido, la del Fin, la de la Garantía, etcétera. En suma, debe imponer a su adversario, tomando la iniciativa, una nueva práctica de la filosofía.

Si esto es así, yo, por mi parte, no hablaré de "*filosofía marxista*", sino de "*posición marxista en la filosofía*"[2] o de "nueva práctica, marxista, de la filosofía". Me parece que esta definición coincide al mismo tiempo con el sentido de la revolución filosófica operada por Marx y el sentido de la práctica política y filosófica de Marx y de sus sucesores. Y, si se la toma en serio, debería dar lugar al comienzo de una salida de la profunda crisis en la que se sumergió la filosofía marxista desde la II Internacional y desde Stalin. ¿Puedo agregar una pequeña precisión? No hablaré, como lo hacía Gramsci, que probablemente estuviera obligado por la censura de sus guardianes, del marxismo como "*filosofía de la praxis*", y no porque considere que la idea de praxis (de transformación de uno mismo por uno mismo) está desplazada dentro del marxismo, sino, muy por el contrario, porque esta formulación puede incluirse en la vieja forma idealista de la *filosofía de...*, que instituye como esencia o *sentido* del conjunto de las cosas una determinación particular, aquí la *praxis*. Para decirlo francamente, semejante formulación puede conducir a una interpretación idealista de la posición de Marx en filosofía, por ejemplo (lo vemos en Italia hasta en E. Paci), en el estilo de un retorno a Kant o a Husserl.

1. Por ejemplo: "Marx funda, en efecto, una nueva problemática, una nueva manera sistemática de plantear las cuestiones al mundo [...] este descubrimiento está contenido inmediatamente en la teoría del materialismo histórico donde Marx propone no solamente una nueva teoría de la historia de las sociedades, sino además, implícita pero necesariamente, una nueva '*filosofía*' de infinitas implicaciones" (Althusser, 1977: 235).

2. Tachado: "o de posición materialista-dialéctica en filosofía".

22. La dialéctica, ¿leyes o tesis?

Encontraremos todavía un obstáculo idealista de proporciones en el camino de esta *nueva práctica de la filosofía* sobre posiciones teóricas de clase proletarias. Este obstáculo está constituido por la vieja distinción idealista *entre la teoría* (o ciencia) *y el método*. Esta distinción proviene de la práctica científica. Cuando el científico ha logrado reunir un cuerpo de conocimientos objetivos que puede unificar en una teoría, prosigue su experimentación *realizando* esa teoría, en su totalidad o en parte, en un dispositivo práctico que "somete a interrogatorio" (Kant) a su objeto. Para hacerlo, *aplica* la teoría de que dispone y esta teoría, así aplicada, deviene entonces método científico. Spinoza traducía esta práctica en términos materialistas diciendo que el método no era sino "la idea de la idea", vale decir, la reflexión y la aplicación del conocimiento adquirido en una nueva experimentación, por lo tanto, que el método no agrega nada a los conocimientos adquiridos y que no es una verdad (trascendente) que los supere y que permita adquirirlos en virtud de una fórmula mágica.

Pues bien, esta distinción entre la teoría y el método, evidentemente, fue explotada por la filosofía idealista, que puso el acento en su diferencia y se inclinó a considerar el método como una Verdad anterior a toda verdad y capaz de permitir el descubrimiento de toda verdad nueva. Así es como, en Descartes, el método, aunque es reflejo de la verdad, la precede en derecho, puesto que el orden de la *búsqueda de la verdad* precede al orden de su exposición. Es así como, después de Leibniz, Hegel pudo hablar de un método absoluto, la dialéctica, superior a todo contenido de verdad. En esta concepción estamos ante una visión del proceso de producción de los conocimientos que hace completa abs-

tracción de sus supuestos históricos, pero que implica que el resultado de la historia pasada de la experimentación existe como un dato absoluto que bastará aplicar a cualquier objeto para llegar a conocerlo. Esta visión implica reducir al investigador al estado de un niño a quien un adulto le dictaría las reglas de la investigación y que se maravillaría al verlas producir resultados. Cuando estaba de buen humor, Leibniz criticaba la idea cartesiana del método diciendo: "tome usted lo que hace falta, obre como hace falta obrar y obtendrá el resultado deseado".[1] En suma, una operación mágica.

Desdichadamente, Marx y Engels heredaron esta distinción y esta representación fantástica del método. Y para pensar su relación con Hegel emplearon la desgraciada fórmula siguiente: en Hegel el contenido era reaccionario, pero el método era revolucionario. El método era la dialéctica. Y, en la *Dialéctica de la naturaleza*, Engels (1975) desarrolló todavía esta distinción diciendo que en la *filosofía* nueva, el materialismo (o teoría de la materia y de sus propiedades) era la teoría y la dialéctica era el método; así prácticamente afirmaba la primacía de la dialéctica sobre el materialismo, del que uno terminaba por preguntarse cómo podía escapar a la ley del cambio y del relativismo universal, salvo contradiciendo la dialéctica. Por lo demás, lo que hacía Engels al proponer esto no era sino abstraer, con el nombre de *método*, una propiedad esencial de la materia, *el movimiento*, cuyas leyes estudiaba (las famosas *leyes de la dialéctica*), y aplicaba esta propiedad (el movimiento) a todas las formas de la materia como a sus transformaciones.

Stalin retomó y orquestó esta distinción que, por supuesto, causó estragos. Como se advierte fácilmente, esta distinción se basaba enteramente en la idea de que la filosofía era una ciencia que tenía un objeto propio (la materia y sus propiedades) y que conducía inevitablemente a una teoría sistemática de la filosofía como ciencia del todo o del Ser. De ahí las concepciones *ontológicas* de la *filosofía marxista* que, redobladas por inevitables concepciones *metodológicas*, fueron defendidas y aún siguen siendo defendidas por los filósofos soviéticos que no han abandonado la herencia estalinista. De ahí también ese problema extraño y paradójico de saber por qué existen *"leyes" de la dialéctica*, cuando no existen *leyes* del materialismo, salvo que uno suponga que las *leyes* de la dialéctica son *leyes* de la materia (es decir, de la realidad objetiva). De ahí también ese irritante problema de saber *cuántas leyes de la dialéctica existen*, que a veces son tres y a veces son cuatro, cuando también podrían reducirse a una sola (sea el movimiento de Engels, sea la contradicción de Lenin). De ahí también esta consecuencia escandalosa de que, como

1. Carta a P. Swelingius (Leibniz, 1875-1890: 329).

ya conocemos de antemano las *leyes* de la materia, basta con *aplicarlas* a todo objeto para producir el conocimiento; en suma, solo hace falta *deducir* ese conocimiento particular de sus *leyes generales*.

En todos estos problemas, esa concepción que se dice marxista hace algo más que *rozar* la filosofía burguesa, se somete a ella y cae en la contradicción insoluble de someterse a una filosofía de la que pretende liberarse. Hay que poner fin de una buena vez a este absurdo reconociendo que esta manera de plantear los problemas no tiene nada de marxista, sino que corresponde por entero a la filosofía idealista burguesa.

Por otra parte, esta puede ser una buena oportunidad de explicar esta distinción entre el materialismo y la dialéctica.

¿Qué puede significar tal distinción en las *posiciones* marxistas? Nada más que la diversidad de las tesis filosóficas. Diremos, entonces, que no existen *leyes* de la dialéctica, sino que existen *tesis dialécticas*, así como existen tesis materialistas, pues el materialismo no es en modo alguno una teoría de un objeto definido, sino que es el conjunto de las tesis que gobiernan y orientan las prácticas científicas y políticas.

Además, si se observa bien, uno advierte que esta distinción no puede consistir en situar, de un lado, las tesis que serían puramente materialistas y, del otro, las tesis que serían puramente dialécticas, sino que, por el contrario, *toda tesis es a la vez materialista y dialéctica*. La idea misma de tesis implica, en efecto, esta conclusión, en la medida en que, como vimos, una tesis no puede existir sola, confrontada con un objeto exterior del cual ofrecería el conocimiento, sino que siempre *existe contra ella otra tesis*: toda tesis es *ipso facto* antítesis; ninguna tesis existe sino bajo la primacía de la contradicción, que es la primacía de la contradicción sobre los contrarios.

Hasta podría decirse que esta proposición es en sí misma una tesis, es la Tesis nº 1 de la concepción materialista marxista en filosofía y puede mostrarse que esta Tesis nº 1 es a la vez dialéctica (puesto que afirma la primacía de la contradicción sobre los contrarios) y materialista (puesto que esta tesis es una tesis de existencia objetiva que afirma la primacía de las condiciones de existencia sobre los efectos de esas condiciones; Lenin: "todo depende de las condiciones"). Lo mismo puede decirse de cualquier otra tesis, independientemente de que se la llame materialista o dialéctica. Como vimos, lo característico de toda tesis es, pues, en su forma extrema, afirmar, postular la primacía de una *realidad* sobre otra *realidad*, por consiguiente, toda tesis incluye en sí la contradicción dialéctica, pero como esta contradicción remite siempre a sus condiciones de existencia, esta tesis es al mismo tiempo tesis materialista.

En tales condiciones, la cuestión de saber cuántas tesis dialécticas (llamadas *leyes*) existen o cuántas tesis materialistas existen no tiene real-

mente ningún sentido. Las tesis filosóficas se *postulan* para responder a preguntas planteadas por el desarrollo de las prácticas, que es infinito. De lo cual puede concluirse que el número de tesis es infinito, como lo prueba hasta la *investigación* de los filósofos *marxistas* que proclaman la existencia de un número finito de *leyes* de la dialéctica.

En estas importantes diferencias podemos ver bosquejarse el futuro de una práctica de la filosofía que, sin dejar de reconocer la existencia del campo conflictivo de la filosofía y sus leyes, se propone transformarlo para ofrecer a la lucha de la clase proletaria –si todavía está a tiempo– *un arma para la revolución*. También podemos ver que esta tarea no puede ser obra de un solo hombre ni puede cumplirse en un tiempo limitado; es, por el contrario, una tarea infinita, renovada incesantemente por las transformaciones de las prácticas sociales y que debe ser reanudada incesantemente para *ajustar* mejor la filosofía a su función unificadora, con la precaución constante de no caer en las trampas de la ideología y de la filosofía burguesas. Podemos ver, finalmente, que en esta tarea se afirma sin cesar la primacía de la práctica sobre la teoría, puesto que la filosofía nunca es sino el desprendimiento de la lucha de clases que se libra en la teoría y que, en consecuencia y en última instancia, está sometida a la práctica de la lucha revolucionaria proletaria, pero también a otras prácticas.

Pero, al mismo tiempo, en la filosofía reconocemos algo por completo diferente de la simple *sirvienta de la política* proletaria: en ella reconocemos una forma de existencia original de la teoría, vuelta por entero hacia la práctica y que puede tener una verdadera autonomía si su relación con la práctica política está constantemente controlada por los conocimientos producidos por la ciencia marxista de las leyes de la lucha de clases y de sus efectos. Indudablemente, lo más extraordinario de esta concepción es la profunda unidad que inspira todas sus determinaciones, liberando al mismo tiempo las prácticas, que son lo que está en juego en su lucha contra todas las formas de explotación y de opresión de la ideología y de la filosofía burguesa. Así fue como Lenin pudo referirse a la teoría marxista diciendo que era como un "bloque de acero": *bloque* que no tiene nada que ver con un sistema, pues en este caso la firmeza de los principios y de las posiciones tiene, en realidad, el objetivo no de esclavizar las prácticas sino de liberarlas.

Y cuando uno sabe que esta *teoría* está sometida a su vez a la práctica de la lucha de clases, y con ello también a sus errores y a sus fracasos tanto como a sus desviaciones, cuando uno sabe que está enteramente inmersa en la lucha de clases puesto que constituye a la vez un medio y uno de los elementos en juego de esa lucha, comprende mejor que esta teoría pueda escapar a la imagen idealista de la filosofía burguesa,

ese sistema cerrado en el que todo fue pensado de antemano, en el que nada puede volver a ponerse en tela de juicio sin hacer tambalear el conjunto de la construcción. Se comprende entonces que el filósofo marxista pueda y deba ser lo contrario de un individuo apartado del mundo: un militante que piensa en la filosofía las condiciones teóricas del desarrollo teórico de la lucha de clases y un teórico que se comporta como un militante, no solo en la filosofía sino también en la práctica política.

Nos queda, quizás, una última cuestión que nos remite al comienzo de este ensayo: la cuestión de saber en qué sentido todo hombre es un filósofo. Esta proposición es paradójica, si uno está dispuesto a reconocer el carácter en alto grado abstracto de toda tesis filosófica que supone conocimientos profundos en la esfera de todas las prácticas sociales. También es fácil admitir que todo hombre es un *animal ideológico*, puesto que no puede vivir ni actuar sino bajo la influencia de ideas, las de su práctica o las de las prácticas que dominan su propia práctica. Pero ¡en cuanto a ser filósofo...! El lector admitirá sin duda, después de lo que acabamos de decir, que si bien no todo individuo es filósofo en el sentido de la filosofía de los filósofos y conscientemente, al menos recibe, a través de la ideología dominante o de la ideología de la clase dominada *elaborada filosóficamente*, ciertas *repercusiones* filosóficas, en la medida en que estas terminan por penetrar en su ideología espontánea.

Sí, en este sentido, todo ser humano es virtualmente filósofo, porque, si tuviera el tiempo y los medios, podría tomar conciencia de los elementos filosóficos que vive así espontáneamente en su condición individual y social. Pero para serlo realmente, yo sugeriría que ante todo le haría falta dedicar un tiempo al estudio de la filosofía de los filósofos, pues son sus obras las que contienen dicha filosofía. No obstante, esta solución es en gran parte artificial, ya que los libros no son más que libros y sin la experiencia concreta de las prácticas a las que ellos se refieren, nuestro aprendiz de filósofo corre el riesgo de no captar el sentido, aprisionado como estaría en el círculo cerrado de su universo abstracto que no revela la clave de su propio sentido.

En esta acepción, los grandes filósofos, hasta los idealistas, de Platón a Kant, han tenido razón al sostener la idea de que ni los libros ni los maestros pueden enseñar la filosofía, dado que esta se aprende de la práctica, con la condición de reflexionar sobre las condiciones de esta práctica, sobre las abstracciones que la gobiernan y sobre el sistema conflictivo que rige la sociedad y su cultura. Ciertamente, uno debe servirse de los libros, pero para llegar a ser filósofos y estar a la altura de los filósofos de profesión, como estuvo Lenin, quien solo había recibido

una formación rudimentaria en filosofía, hay que aprender filosofía en la práctica, en las diferentes prácticas y, sobre todo, en la práctica de la lucha de clases.

Si alguien preguntara: pero, finalmente, ¿qué es un filósofo? Yo le diría: *es un hombre que se debate en la teoría*. Y para debatirse, hay que aprender a batirse como un combatiente, y para debatirse en la teoría, hay que llegar a ser un teórico por medio de la práctica científica y la práctica de la lucha ideológica y política.

En una época en que la burguesía ha renunciado a producir hasta sus eternos sistemas filosóficos, en una época en que ha renunciado a la garantía y a las perspectivas de las ideas para confiar su destino al automatismo de las computadoras y de los tecnócratas, en una época en que la burguesía es incapaz de producir un futuro concebible y posible para el mundo, el proletariado puede recoger el guante: dar vida a la filosofía y, para liberar a los seres humanos de la dominación de clase, hacer de la filosofía *un arma para la revolución*.

Bibliografía

Althusser, L. (1968): *Marx-az elmélet forradalma*, trad. E. Gerö, Budapest, Kossuth.

— (1972): "Sur le rapport de Marx à Hegel", en *Lénine et la philosophie*, París, Maspero. [Ed. cast.: "Sobre la relación de Marx con Hegel", en *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1981.]

— (1973a): "Réponse à John Lewis", en *Réponse à John Lewis*, París, Maspero, col. "Théorie". [Ed. cast.: "Respuesta a John Lewis", en *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, México, Siglo XXI, 1974.]

— (1973b): "Remarque sur la catégorie 'Procès sans Sujet ni Fin(s)', en *Réponse à John Lewis*, París, Maspero, col. "Théorie". [Ed. cast.: "Observación sobre una categoría: 'Proceso sin sujeto ni fin(es)'", en *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, México, Siglo XXI, 1974.]

— (1973c): *Livre sur l'Impérialisme*, inédito.

— (1974): *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), París, Maspero, col. "Théorie". [Ed. cast.: *Filosofía y filosofía espontánea de los científicos*, Barcelona, Laia, 1975.]

— (1975): "Lénine et la philosophie", en *Lénine et la philosophie* suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, París, Maspero, col. "Petite collection Maspero". [Ed. cast.: *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1981.]

— (1976): *Être marxiste en philosophie*, inédito.

— ([1976] 1994): "La transformation de la philosophie", en *Sur la philosophie*, París, Gallimard, col. "L'Infini", pp. 139-178. [Ed. cast.: *La transformación de la filosofía*, Granada, Universidad de Granada, 1976.]

— (1977): *Pour Marx* (1965), París, Maspero, col. "Théorie". [Ed. cast.: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2004.]
— (1992): *Montesquieu. La politique et l'histoire* (1959), París, PUF, col. "Quadrige". [Ed. cast.: *Montesquieu. La política y la historia*, Barcelona, Ariel, 1974.]
— (1993): "Trois notes sur la théorie des discours" (1966), en *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, París, Stock-IMEC. [Ed. cast.: "Tres notas sobre la teoría de los discursos", en *Escritos sobre el psicoanálisis. Freud y Lacan*, México, Siglo XXI, 1996.]
— (1994a): "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre" (1982), en *Écrits philosophiques et politiques*, comp. F. Matheron, París, Stock-IMEC, t. I.
— (1994b): "Marx dans ses limites", en *Écrits philosophiques et politiques*, comp. F. Matheron, París, Stock-IMEC, t. I. [Ed. cast.: *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003.]
— (1995a): *Sur la reproduction*, París, PUF, col. "Actuel Marx Confrontation".
— (1995b): "Notes sur les AIE", en *Sur la reproduction*, París, PUF, col. "Actuel Marx Confrontation".
— (1995c): "Idéologie et appareils idéologiques d'État", en *Sur la reproduction*, París, PUF, col. "Actuel Marx Confrontation". [Ed. cast.: "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", en *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI, 2014.]
— (1995d): *Écrits philosophiques et politiques*, comp. F. Matheron, París, Stock-IMEC, t. II.
— (1996): *Lire* Le capital (1965), ed. É. Balibar, París, PUF, col. "Quadrige". [Ed. cast.: *Para leer* El capital, Madrid, Siglo XXI, 2010.]
— (1997a): "Sur Feuerbach", en *Écrits philosophiques et politiques*, comp. F. Matheron, París, Stock-IMEC, 2da ed., Le Livre de poche, t. II.
— (1997b): "Du côté de la philosophie (cinquième cours de philosophie pour scientifiques)", en *Écrits philosophiques et politiques*, comp. F. Matheron, París, Stock-IMEC, 2da ed., Le Livre de poche, t. II.
— (1997c): "Notes sur la philosophie" (1967-1968), en *Écrits philosophiques et politiques*, comp. F. Matheron, París, Stock-IMEC, 2da ed., Le Livre de poche, t. II.
— (1997d): "Sur Brecht et Marx", en *Écrits philosophiques et politiques*, comp. F. Matheron, París, Stock-IMEC, 2da ed., Le Livre de poche, t. II.
— (1998a): *Solitude de Machiavel*, comp. Y. Sintomer, París, PUF, col. "Actuel Marx Confrontation". [Ed. cast.: *La soledad de Maquiavelo: Marx, Maquiavelo, Spinoza y Lenin*, Madrid, Akal, 2008.]
— (1998b): "Le marxisme aujourd'hui" (1968), en *Solitude de Machiavel*, comp. Y. Sintomer, París, PUF, col. "Actuel Marx Confrontation".

[Ed. cast.: "El marxismo hoy", en *La soledad de Maquiavelo: Marx, Maquiavelo, Spinoza y Lenin*, Madrid, Akal, 2008.]
— (1998c): "Éléments d'autocritique" (1972), en *Solitude de Machiavel*, comp. Y. Sintomer, París, PUF, col. "Actuel Marx Confrontation". [Ed. cast.: "Elementos de autocrítica", en *La soledad de Maquiavelo: Marx, Maquiavelo, Spinoza y Lenin*, Madrid, Akal, 2008.]
— (1998d): "Lénine et la philosophie", en *Solitude de Machiavel*, comp. Y. Sintomer, París, PUF, col. "Actuel Marx Confrontation". [Ed. cast.: "Lenin y la filosofía", en *La soledad de Maquiavelo: Marx, Maquiavelo, Spinoza y Lenin*, Madrid, Akal, 2008.]
— (1998e): "Soutenance d'Amiens" (1975), en *Solitude de Machiavel*, comp. Y. Sintomer, París, PUF, col. "Actuel Marx Confrontation". [Ed. cast.: "Defensa de tesis en la Universidad de Amiens", en *La soledad de Maquiavelo: Marx, Maquiavelo, Spinoza y Lenin*, Madrid, Akal, 2008.]
— (2003): *The Humanist Controversy and Other Writings*, comp. F. Matheron, trad. G. M. Goshgarian, Londres, Verso.
— (2011): "La reproduction des rapports de production", en *Sur la reproduction*, París, PUF, col. "Actuel Marx Confrontation", 2da ed.
Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, varias ediciones.
—: *Metafísica*, varias ediciones.
—: *Poética*, varias ediciones.
—: *Política*, varias ediciones.
Austin, J. (1970): *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, París, Seuil. [Ed. cast.: *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 2013.]
Bachelard, G. (1934): *Le nouvel esprit scientifique*, París, Félix Alcan. [Ed. cast.: *El nuevo espíritu científico*, México, Nueva Imagen, 1985.]
— (1961): *La poétique de la rêverie*, París, PUF. [Ed. cast.: *La poética de la ensoñación*, México, FCE, 1997.]
Bacon, F. (2010): *Novum Organum*, París, PUF, col. "Épiméthée". [Ed. cast.: *Novum Organum*, Buenos Aires, Losada, 2004.]
Balibar, É. (1979): *Cinq études du matérialisme historique* (1972), París, Maspero, col. "Théorie". [Ed. cast.: *Cinco ensayos de materialismo histórico*, México, Fontamara, 1984.]
Bentley, T. (1780): *Letters on the Utility and Policy of Employing Machines to Shorten Labour*, Londres, William Sleater.
Descartes, R. (1964-1974): *Oeuvres*, comps. C. Adam y P. Tannery, París, Vrin, t. I.
— (1982a): "Réponses aux premières objections", en *Oeuvres*, comps. C. Adam y P. Tannery, París, Vrin, t. IX, 1ra parte. [Ed. cast.: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977.]
— (1982b): "Méditations, Sixièmes réponses", en *Oeuvres*, comps. C.

Adam y P. Tannery, París, Vrin, t. IX, 1ra parte. [Ed. cast.: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977.]
— (1982c): "Méditations", en *Oeuvres*, comps. C. Adam y P. Tannery, París, Vrin, t. IX, 1ra parte. [Ed. cast.: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977.]
— (1986a): "Cogitationes privatæ", en *Oeuvres*, comps. C. Adam y P. Tannery, París, Vrin, t. X.
— (1986b): "Regulae ad directionem ingenii", en *Oeuvres*, comps. C. Adam y P. Tannery, París, Vrin, t. X. [Ed. cast.: *Reglas para la dirección de la mente*, Buenos Aires, Aguilar, 1981.]
Diderot, D. (1975): "Le neveu de Rameau", en *Oeuvres complètes*, ed. H. Coulet, París, Hermann, t. XII. [Ed. cast.: *El sobrino de Rameau*, Madrid, Cátedra, 2003.]
Duns Scoto, J. (2001): *Traité du premier principe*, comp. R. Imbach, trads. J.-D. Cavigoli, J.-M Meilland y F.-X. Putallaz, París, Vrin, col. "Bibliothèque des textes philosophiques". [Ed. cast.: *Tratado del primer principio*, Madrid, Sarpe, 1985.]
Engels, F. (1966): *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, trad. revisada por G. Badia, París, Éditions Sociales, col. "Classiques du marxisme". [Ed. cast.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana*, Santa Fe, El Cid Editor, 2003.]
— (1975): *Dialectique de la nature*, París, Éditions Sociales. [Ed. cast.: *Dialéctica de la naturaleza*, La Habana, Editorial del Pueblo y la Educación, 2002.]
Epicuro (1987): "Lettre à Ménécée", en *Lettres et maximes*, ed. M. Conche, París, PUF, col. "Quadrige". [Ed. cast.: *Carta a Meneceo y máximas capitales*, Madrid, Alhambra, 1985.]
Feuerbach, L. (1968): *L'essence du christianisme*, trads. J.-P. Osier y J.-P. Grossein, París, Maspero, col. "Théorie". [Ed. cast.: *La esencia del cristianismo*, Barcelona, Trotta, 2009.]
Freud, S. (1956): *Naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans*, París, PUF. [Ed. cast.: *Los orígenes del psicoanálisis: cartas a Wilhelm Fliess, manuscritos y notas de los años 1887 a 1902; proyecto de una psicología para neurólogos* (apéndice), Buenos Aires, Rueda, 1956.]
— (1968): "L'inconscient", en *Oeuvres complètes*, París, PUF, t. XXIII.
— (2002): "Au-delà du principe du plaisir" (1920), en *Oeuvres complètes*, París, PUF, t. XV, 2da ed. [Ed. cast.: *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.]
— (2007): "Le poète et l'activité de fantaisie", en *Oeuvres complètes*, París,

PUF, t. VIII. [Ed. cast.: "El creador literario y el fantaseo", en *Obras completas*, vol. IX, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.]
— (2010): *Cinq psychanalyses*, París, PUF, col. "Quadrige".
Gramsci, A. (1983): *Cahiers de prision*, París, Gallimard. [Ed. cast.: *Cuadernos de la cárcel*, México, Juan Pablo, 1986.]
Hayduck, M. (comp.) (1897): *Commentaria in Aristotelem Graeca (CAG)*, t. XV, Berlín, Reimer.
Hegel, G. W. F. (1941a): "Préface", en *Phénomenologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, París, Aubier, t. I.
— (1941b): *Phénomenologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, París, Aubier, t. I. [Ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2009.]
— (1972): *Deux manières de traiter scientifiquement du droit natural*, comp. B. Bourgeois, París, Vrin, col. "Bibliothèque des textes philosophiques". [Ed. cast.: *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural: su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*, Madrid, Aguilar, 1979.]
— (1981): *Science de la logique*, trads. G. Jarczyk y P.-J Labarrière, París, Aubier, col. "Bibliothèque philosophique". [Ed. cast.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar, 1982.]
Hincker, F; Fabre, J. y Sève, L. (1977): *Les communistes et l'État*, París, Éditions Sociales.
Hobbes, T. (2004): *Léviathan*, trads. F. Tricaud y M. Péchaman, París, Vrin, col. "Librairie philosophique". [Ed. cast.: *Leviatán*, Buenos Aires, Losada, 2007.]
Kant, I. (1980a): "Critique de la raison pure", en *Oeuvres philosophiques*, trads. A. Delamarre y F. Marty, eds. F. Alquié *et al.*, París, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", t. I. [Ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2013.]
— (1980b): "Critique de la faculté de juger", en *Oeuvres philosophiques*, trads. J.-R. Ladmiral, M. de Launay y J.-M. Vaysse, París, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", t. II. [Ed. cast.: *Crítica del discernimiento*, Madrid, Alianza, 2012.]
— (1980c): "Critique de la raison pratique", en *Oeuvres philosophiques*, trads. L. Ferry y H. Wismann, París, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", t. II. [Ed. cast.: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2013.]
— (1993): *Réflections sur l'éducation*, trad. A. Philomenko, París, Vrin.
Lacan, J. (1961): *Séminaire XI: L'identification*, 15 de noviembre de 1961, disponible en <gaogoa.free.fr>.
Lazarus, S. (dir.) (1993): *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, París, PUF, col. "Pratiques théoriques".

Lecourt, D. (1995): *Lyssenko. Histoire réelle d'une "science prolétarienne"* (1976), París, PUF, col. "Quadrige". [Ed. cast.: *Lyssenko: historia real de una "ciencia proletaria"*, Barcelona, Laia, 1978.]

Leibniz, G. W. (1863): "Mathesis universalis", en *Mathematische Schriften*, comp. C. Gerhardt, t. VII, Halle, Schmidt.

— (1875-1890): *Philosophische Schriften*, comp. C. Gerhardt, Berlín, Weidmann, t. IV. [Ed. cast.: *Escritos filosóficos*, Buenos Aires, Charcas, 2003.]

— (1890): "Dialogus", en *Philosophische Schriften*, comp. C. Gerhardt, Berlín, Weidmann, t. VII.

— (1903): "De a méthode de l'universalité", en *Opuscules et fragments*, comp. L. Couturat, París, Alcan.

— (1969): *Essais de Théodicée*, comp. J. Brunschwig, París, Garnier-Flammarion. [Ed. cast.: *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.]

— (1994a): *Sur l'origine radicale des choses*, trad. P.-Y. Bourdil, París, Hatier, col. "Profil formation". [Ed. cast.: *La monadología; De la naturaleza en sí misma; Del radical origen de las cosas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1882.]

— (1994b): *La réforme de la dynamique*, comp. M. Fichant, París, Vrin. [Ed. cast.: *La reforma de la filosofía, specimen dynamicum y otros textos*, Medellín, Fondo Editorial Cooperativo, 1995.]

— (2004a): "Monadologie", en *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, comp. M. Fichant, París, Gallimard, col. "Folio essais". [Ed. cast.: *Monadología*, Santa Fe, El Cid Editor, 2004.]

— (2004b): "Échantillon des démonstrations universelles, ou apologie de la foi tirée de la raison", en *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, comp. M. Fichant, París, Gallimard, col. "Folio essais".

Lenin, V. (1958): "Ce que sont les 'amis du peuple' et comment ils luttent contre les sociax-démocrates", en *Oeuvres complètes*, París, Éditions Sociales, t. I. [Ed. cast.: *Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas: respuesta a los artículos de Rússkoie Bogatstvo contra los marxistas*, Buenos Aires, Anteo, 1972.]

— (1973): *Matérialisme et empiriocriticisme*, París, Éditions Sociales. [Ed. cast.: *Materialismo y empiriocriticismo*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.]

— (1996): *Cahiers philosophiques*, París, Bayard, col. "Bibliothèque de marxisme". [Ed. cast.: *Cuadernos filosóficos*, Barcelona, Torres, 1976.]

Lukács, G. (1960): *Histoire et conscience de classe*, París, Minuit. [Ed. cast.: *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Orbis, 1986.]

Malebranche, N. (1958): "Réflexions sur la prémotion physique", en *Oeuvres complètes*, ed. A. Robinet, París, Vrin, t. XVI.

— (1992a): "Traité de la nature et de la grâce", en *Oeuvres*, comp. G. Rodis-Lewis, París, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", t. II.

— (1992b): "Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort", en *Oeuvres*, comp. G. Rodis-Lewis, París, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", t. II.

— (1992c): "Éclaircissements sur la Recherche de la vérité", en *Oeuvres*, París, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade, t. I. [Ed. cast.: *Acerca de la investigación de la verdad: donde se trata la naturaleza del espíritu del hombre y del uso que debe hacerse de él para evitar el error en las ciencias*, Salamanca, Sígueme, 2009.]

Maquiavelo, N. (1998): *Le prince*, trad. M. Gaille-Nikodimov, París, Le Livre de poche, col. "Clasiques de la philosophie". [Ed. cast.: *El príncipe*, Madrid, Espasa, 2012.]

Marx, K. (1957a): "Préface 1959", en *Contribution à la critique de la économie politique*, trad. M. Husson, París, Éditions Sociales.

— (1957b): *Contribution à la critique de la économie politique*, trad. M. Husson, París, Éditions Sociales. [Ed. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2008.]

— (1970): *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, México, Grijalbo.

— (1972): *Critique des programmes de Gotha et Erfurt*, París, Éditions Sociales, col. "Classiques du marxisme".

— (1976a): *Le capital*, trad. J. Roy, París, Éditions Sociales, t. I.

— (1976b): *Le capital*, París, Éditions Sociales, t. III.

— (1982): "Introduction à la *Critique de la philosophie du droit* de Hegel", en *Oeuvres*, comp. M. Rubel, París, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", t. III. [Ed. cast.: *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Valencia, Pre-Textos, 2014.]

— (2011): "Le manifeste du parti communiste", en *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, trad. L. Lafargue, Berlín, Akademie Verlag, I, t. XXX. [Ed. cast.: *El manifiesto comunista*, Madrid, Nórdica, 2012.]

Marx, K. y Engels, F. (1964): *Correspondance Marx-Engels. Lettres sur* Le capital, París, Éditions Sociales. [Ed. cast.: *Cartas sobre* El capital, Barcelona, Laia, 1974.]

Montaigne, M. E. de (2009): *Les essais*, París, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", t. 1. [Ed. cast.: *Ensayos completos*, México, Porrúa, 1991.]

Pascal, B. (1921): "Mémorial de Pascal", en *Oeuvres*, comp. L. Brunschvig, París, Hachette, t. XII.

Platón: *Carta VII*, varias ediciones.

—: *Cratilo*, varias ediciones.

—: *Fedón*, varias ediciones.

—: *Fedro*, varias ediciones.

—: *La República*, varias ediciones.

—: *Protágoras*, varias ediciones.
—: *Sofista*, varias ediciones.
Popper, K. (1979): "La société ouverte et ses ennemis", en *Hegel et Marx* (1945), trad. J. Bernard y P. Monod, París, Seuil, col. "Philosophie générale", t. II. [Ed. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2006.]
— (1985): *Conjetures et réfutations. La croissance du savoir scientifique* (1956), trad. M. I. de Launay y M. B. de Launay, París, Payot, col. "Bibliothèque scientifique". [Ed. cast.: *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós, 2008.]
Rousseau, J.-J. (1964): "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes", en *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", t. III. [Ed. cast.: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alhambra, 1986.]
Sartre, J.-P. (1960): *Critique de la raison dialéctique*, París, Gallimard, col. "Bibliothèque des idées". [Ed. cast.: *Crítica de la razón dialéctica* precedida de *Cuestiones de método*, Buenos Aires, Losada, 2004.]
Saussure, F. de (1967): *Cours de linguistique générale*, ed. R. Engler, Wiesbaden, Otto Harrossowitz. [Ed. cast.: *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 2012.]
Spinoza, B. (1992): *Traité de la réforme de l'entendement*, comp. y trad. B. Rousset, París, Vrin, col. "Bibliothèque des textes philosophiques". [Ed. cast.: *Tratado de la reforma del entendimiento*, Buenos Aires, Cactus, 2006.]
— (1999): *Éthique*, trad. B. Pautrat, París, Seuil. [Ed. cast.: *Ética*, Barcelona, RBA, 2002.]
Stalin, J. (1983): "Matérialisme dialectique et le matérialisme historique", en "L'histoire du parti communiste bolchevik del' URSS", en *Textes choisis*, comp. y trad. F. Cohen, París, Éditions Sociales, t. II. [Ed. cast.: *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, México, Quinto Sol, 1980.]
Vico, G. (1993): *De l'antique sagesse de l'Italie*, trad. J. Michelet, ed. B. Pinchard, París, Garnier-Flammarion. [Ed. cast.: *Obras: Oraciones inaugurales; La antiquísima sabiduría de los italianos*, Barcelona, Anthropos, 2002.]
— (2001): *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, trad. A. Pons, París, Fayard, col. "Esprit de la cité". [Ed. cast.: *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Madrid, Aguilar, 1981.]